LIBRARY OF PRINCETON
DEC - 5 2003
THEOLOGICAL SEMINARY

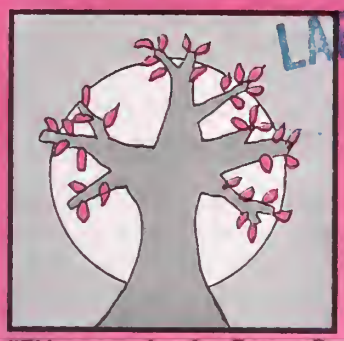
PER BT83.57 .P38

Pasos.

Digitized by the Internet Archive
in 2016

https://archive.org/details/pasos2821depa

RR
LAP STORAGE
LAP



PASOS

"El justo como la palma florecera"

JUL 21 1999
THEOLOGICAL SEMINARY

REVISTA PASOS

Una publicación del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI)
SAN JOSE - COSTA RICA

Consejo Editorial

Franz J. Hinkelammert
Pablo Richard
Maryse Brisson
José Duque
Francisco Cruz
Elsa Tamez
Arnoldo Mora
Wim Dierckxsens

Colaboradores

Hugo Assmann • Luis Rivera Pagán • Julio de Santa Ana • Jorge Pixley • Fernando Martínez Heredia • Leonardo Boff • José Francisco Gómez • Jung Mo Sung • Enrique Dussel • Pedro Casaldáliga • Otto Maduro • Giulio Girardi • Frei Betto

Corrección

Guillermo Meléndez

Se autoriza la reproducción de los artículos contenidos en esta revista, siempre que se cite la fuente y se envíen 2 ejemplares de la reproducción

CONTENIDO

- **De silencios y gritos. Job y Qohélet en los noventa** 1
  Elsa Tamez
- **¿Hay una salida al problema de la deuda externa?** 8
  Franz J. Hinkelammert
- **Hacia una filosofía intersubjetiva. De la relación sujeto-objeto a la relación sujeto-sujeto. Retos y tareas de la filosofía latinoamericana de cara al 2000** 21
  José Francisco Gómez Hinojosa
- **El cinismo de la "sobreproducción"** 35
  Isabel Wing-Ching S.

De silencios y gritos Job y Qohélet en los noventa

Elsa Tamez

Hace un par de años, andando con unos amigos por el parque cercano a la Casa Blanca en Washington, vi a unos cuatrocientos metros una pequeña carpa verde en el césped, solitaria. Le pregunté a mi amiga Nancy: —¿Qué es aquello? Ella me contestó: —posiblemente se trata de algunos haciendo huelga de hambre.

La respuesta me impactó. En la soledad de la pequeña carpa verde había algunos deseando llamar la atención por alguna injusticia tal vez. Sin embargo nadie se acercaba, ni siquiera por curiosidad. Sentí que el silencio de ese espacio estaba gritando, pero

SAN JOSE COSTA RICA
SEGUNDA EPOCA 1999

Nº 82

MARZO
ABRIL

que la gente no escuchaba nada. Estaba lejos, distraída, quizá pensando en cómo comprar las últimas novedades del mercado o en sus propios problemas y ocupaciones. El muro con los cincuenta mil nombres de los jóvenes caídos en Vietnam estaba también por ahí, exhibiendo los nombres petrificados en un hermoso y fino mármol, como parte de la decoración. Parecía como si toda la pasión de la lucha contra la guerra de Vietnam formara parte ya de una subasta de antigüedades. Eso me hizo recordar lo que acontece hoy en muchas partes de América Latina. ¿Dónde quedó la fuerza de la solidaridad que nos caracterizaba en las décadas pasadas?

Las iglesias y los cristianos en general enfrentamos el problema de la insensibilidad y la insolidaridad; antivalores humanos, opuestos al mensaje de Jesucristo. Se trata de un proceso de deshumanización creciente, y no solo de los excluidos, sino de todos y todas. Parece ser que únicamente lo rentable es digno. Conmoverse frente al dolor ajeno no solo no produce ganancias, sino que interfiere de manera negativa en el mundo de la competencia en donde todos se lanzan a ganar. La gracia, la misericordia, lo propiamente humano, están perdiendo terreno en nuestro mundo actual globalizado. Los intereses económicos ocupan la prioridad en "los gráficos de la vida humana". Los índices de la gracia, misericordia y solidaridad van en descenso, causando grandes pérdidas a la humanidad y el cosmos, sin que nadie, a excepción de algunos pocos, catalogados de idiotas [1], se percaten.

Desde el basurero, escuchamos a Job: "Grito violencia, y nadie me responde; pido socorro, y no me defienden" (19,7). Y, poco más tarde, desde las calles helenizadas de una provincia sometida al Imperio Tolomeo del siglo III a. C., escuchamos la afirmación del sabio Qohélet:

> Yo me volví a considerar todas las violencias perpetradas bajo el sol: vi el llanto de los oprimidos, sin tener quien los consuele; la violencia de sus verdugos, sin tener quien los defienda (4,1).

En este escrito voy a reflexionar sobre Job y Qohélet con la intención de buscar algunos criterios que ayuden a responder a nuestra realidad insensible hoy, y a vivir en tiempos absurdos. Empiezo con Job.

1. Job, el inocente que sufre el abandono en carne propia

En una lectura de Job es importante sentir los silencios y los gritos. Voy a centrarme solo en ellos.

[1] Así los pintan Carlos Alberto Montaner y otros en *El manual del perfecto idiota latinoamericano*. Barcelona, Plaza & Janés Editores, S. A, 1996.

1.1. Los silencios

En el libro de Job encontramos varios silencios. Algunos de comunión profunda, otros añorados, otros devastadores.

El primero y más intenso es el que dura siete días y siete noches. Tres amigos, Elifaz, Bildad y Sofar, "salieron de su lugar" y vinieron a verle para "compartir su pena y consolarlo" (2,11). El narrador cuenta que al reconocer el cuerpo de Job

> ...rompieron a llorar: se rasgaron el manto, echaron polvo sobre la cabeza y hacia el cielo y se quedaron con él, sentados en el suelo, siete días con sus noches, sin decirle una palabra, viendo lo atroz de su sufrimiento (2,12-13).

El silencio se vive en el espacio del sufriente. Dice el texto que sus amigos salieron de su lugar y vinieron a verle. Se detuvieron en la nueva casa de Job, el basurero: "sentado en la tierra, entre la basura" (2,8). Allí llegaron y se escandalizaron al ver el cuerpo repugnante. Toda palabra pronunciada era inútil en esos momentos.

El silencio era la sabiduría mayor. Se trata del silencio solidario que sintoniza en armonía las almas, las lágrimas y el ritmo de los corazones. La única interferencia disonante es el sonido de la tejuela que usaba Job para rascarse las llagas malignas (2,8).

La sabiduría del silencio será reclamada más tarde por Job (13,5), pero no se repetirá, pues los discursos construidos con la razón ocuparán todo el escenario hasta el final de la obra. Complicarán las relaciones de amistad y harán que la solidaridad se ausente.

No es el raciocinio en la búsqueda de las causas del sufrimiento la sabiduría mayor para el momento, es la compasión movida por los cinco sentidos del cuerpo humano. Ellos ven, oyen, huelen, tocan y prueban las lágrimas propias. Se vive un silencio solidario, intenso y conmovedor que humaniza y pone en comunión a los humanos.

Conmoverse frente a la desgracia del otro o la otra implica reconocer al otro como humano, e implica asimismo humanizarse uno mismo. Es un proceso de humanización mutua.

Hay otro tipo de silencio diferente y necesario. Son silencios unidos a la mente y al oído del que escucha. Silencios que instruyen. Job pide varias veces que sus amigos, los sabios, se callen y escuchen. "—Oíd atentamente mis palabras, sea este el consuelo que me dais; tened paciencia mientras hablo—" (21,2).

Los amigos hablan y hablan y no tienen la capacidad de escuchar argumentos contrarios a la tradición. La realidad del sufrimiento del inocente no logra destruir sus creencias. Prefieren defender sus esquemas, pensando que defienden a Dios, a escuchar una voz disonante que viene de la experiencia real. Job les dice:

> ¡Ojalá os callarais del todo, eso sí que sería saber! Por favor, escuchad mis argumentos, atended a las

razones de mis labios... Vuestros avisos son proverbios polvorientos y vuestras réplicas son arcilla...(13,5s.12).

Escuchad atentamente mis palabras, prestad oído a mi discurso (13,17).

También Job está dispuesto a guardar silencio para escuchar nuevos argumentos que le expliquen la injusticia: Pide ser instruido y promete guardar silencio mientras los otros exponen su sabiduría (6,4). Esos son silencios activos en actitud de escucha, propicios para cambiar de esquemas y actitud.

Job siente que nadie le escucha: "¡Ojalá hubiera quien me escuchara!..." dice en el v. 31,35. Las palabras de Dios, después de las de Elihú, le manifestarán que Dios le escucha.

Pero no todos los silencios son sabios. Hay silencios que matan.

Job se siente obligado, por justicia y dignidad, a romper el silencio y defenderse frente a las acusaciones de que es por su culpa que se encuentra en esa situación infrahumana. Litiga con los amigos y con Dios. Con hechos de la propia experiencia, sistematizados en discursos racionales contracorrientes, Job afirma la injusticia cometida. Su discurso es de vida o muerte. Si Job no denuncia el orden injusto en el cual sufren los inocentes, éste se implantará como lógico y su irracionalidad será encubierta como racional. Guardar silencio es morir: "¿Quiere alguien contender conmigo? Porque callar ahora sería morir" (3,19) [2]. A sus amigos les confiesa que él se juega el todo por el todo: "Guardad silencio que voy a hablar yo venga lo que viniere, me lo jugaré todo..." (13,13s.). Esa era su manera de actuar, aun antes de caer en la desgracia (31,34).

Dios guarda silencio, y ese silencio de Dios desata los gritos de Job.

1.2. Los gritos

Después de que el silencio intenso compartido durante siete días y sus noches se torna insoportable, la obra cambia el ritmo de la pasión. Los gritos de Job y sus amigos rompen el silencio, y una gritería colmada de argumentos concretos y abstractos se apodera de la atmósfera del basurero. Se pronuncian alrededor de trece discursos, seis de Job, seis de los amigos (dos cada uno) y uno del joven Elihú. Al final se agotan las palabras y argumentos; los gritos quedan sin respuesta. Dios tendrá que levantar también la voz; inevitablemente.

El grito de Job reclama justicia, sale con fuerza acompañado de enojo y angustia. Se trata del grito que el sujeto es incapaz de controlar. Job grita con vehemencia maldiciendo el día que nació (3,1-3), exigiendo ser escuchado, demostrando su inocencia, combatiendo, con argumentos de la vida cotidiana, la inconsistencia de la doctrina de la retribución. Casi podría afirmar que el lector o espectador de la obra, ve, escucha y siente la tragedia. La obra está escrita con tanta pasión que hasta podría darse que el exégeta, dedicado a descubrir secretos no vistos por analistas anteriores, sienta asimismo, por algunos instantes, palpitar su corazón aceleradamente.

Job, al no encontrar respuesta a sus denuncias, la arremete contra Dios. Los sabios amigos no pueden permitir tal irreverencia [3]. Con argumentos ya sabidos, intentan ahogar los gritos del sufriente. Gritos versus gritos. Uno probando la inocencia del justo, otros buscando la culpabilidad.

En el recorrer de los discursos parece ser que Job no espera ser recompensado, lo que busca es recobrar su dignidad como humano. De hecho, lo más admirable en Job no es el no maldecir a Dios, sino el hecho de que nunca pierde su dignidad de humano. Es más, en el proceso de su denuncia y defensa se crece en ella:

¡Aquí está mi firma!, que responda el Todopoderoso, que mi rival escriba su alegato: lo llevaría al hombro o me lo ceñiría como una diadema. Le daría cuenta de mis pasos y avanzaría hacia él como un príncipe (31,35-37).

Así concluye Job su último discurso.

Los gritos de Job son aquellos que salvan. "Callar ahora sería morir" (13,19). Los gritos de los otros, en cambio, son gritos inútiles. Discurren fuera del referente concreto, capaz de verificar las injusticias. Defendiendo al Todopoderoso con afirmaciones desfasadas de la realidad cotidiana, condenan al justo y a sí mismos. Como Satán, los amigos se convierten, sin quererlo, en acusadores. Job afirma:

He oído ya mil discursos semejantes, todos sois unos consoladores importunos. ¿No hay límite para los discursos vacíos...? También yo hablaría como vosotros si estuviera en vuestro lugar: ensartaría palabras contra vosotros, meneando la cabeza, os confortaría con mi boca, os colmaría moviendo los labios (16,2-5).

A veces los discursos inoportunos se endurecen tanto que se vuelven como pedradas. Job lo siente así al señalar que ellos le afligen y aplastan con sus palabras (19,2).

En este callejón sin salida, algo es claro: ni los silencios ni los gritos alivian el sufrimiento del inocente. Job lo experimenta en carne propia. "Aunque hable no cesa mi dolor, aunque calle no se aparta de mí" (16,6).

La construcción de la obra literaria obliga a Dios a romper el silencio, bajar al basurero y levantar también la voz. Dios, por estar en cuestión, tiene derecho a gritar.

---

[2] Sigo la traducción de A. Schökel, *Biblia del peregrino*. Bilbao, 1993.

[3] En el texto abunda la terminología judicial. Job desea entablarle un juicio a Dios. Sus amigos son los abogados de Dios (13,8). Cf. A. Schökel, J. L. Sicre, *Job*. Madrid, 1983.

Dios se manifiesta a su estilo, recoloca las preguntas y amplía las visiones. El no acusa a Job, como Satán, los amigos y Elihú. Dios habla del cosmos, su creación, la creación de todos y todas, de sus ecosistemas. Ubica la historia humana dentro de ese maravilloso cosmos. En cierto sentido le da la razón a Job. No esquiva el desorden entre los humanos. Reconoce que hay malvados poderosos y hay quienes sufren injustamente. Pero no simplifica ninguna respuesta, ni le receta a Job lo que tiene que hacer. Lo introduce en la complejidad de la existencia humana y cósmica para que Job encuentre todas las alternativas posibles e insospechadas. La aparición del grito de Dios, puede llevar a Job a levantarse del basurero, a afirmar su dignidad de humano y reconocer su finitud.

El diálogo entre Job y Dios es misteriosamente fructífero. Los silencios previos de Dios frente al dolor del inocente hacen posible combatir, con la sabiduría de la experiencia, aquella teología que culpabiliza a los inocentes. Pues aunque Job no lo sabía, Dios escuchaba los gritos de Job. Los gritos de Dios, manifestados en su presencia (una tormenta) y discurso abren el entendimiento de Job. Este guarda silencio y escucha a la sabiduría.

Los silencios y gritos de Dios son capaces de mover a la esperanza. Durante los silencios más penetrantes de Dios, cuando casi la pierde ("¿Dónde ha quedado mi esperanza, quién la ha visto?" (17,15), llega a asegurar en el próximo discurso la certeza de que su Vengador vive y que le verá cara a cara (19,25).

En el epílogo Job es restaurado. No obstante su restauración no obedece al hecho de que no maldice a Dios a pesar de las adversidades. Creer eso significa darle la razón a Satán y los sabios, en el sentido de afirmar un Dios que troca o vende restauración por no-maldición.

Job no maldice a Dios, tampoco lo bendice. Job le reclama la injusticia cometida contra los inocentes y los justos. Dios reconoce el reclamo de Job; no lo acusa ni culpabiliza. Tampoco le da toda la razón. Dios no es el culpable. Simplemente, como Job, reconoce el hecho. Ambos reconocen sus limitaciones [4]: Dios, tal vez por su infinita misericordia incluso hacia los malvados (puesto que no se atreve a acabar con ellos, cf. 40,9-14), y Job por su pequeñez y desconocimiento de ese Dios de gracia (40,4; 42,5). Ambos sufren esa falta de respuesta al grito de quienes se quejan por la violencia cometida injustamente. Y Dios propone a través de la complejidad del cosmos, la búsqueda de muchas salidas.

En una sociedad utilitarista, como la nuestra, urge traer a la luz la gracia de Dios. Hoy, cuando nadie da nada por nadie, y los méritos se colocan como condición para ser alguien. El Dios de la gracia nos manifiesta que todos y todas, especialmente "los Jobes", son personas dignas por su pura gracia —y no por tener tarjetas de crédito—, y que las personas están por encima de las cosas, y por lo tanto ni se desechan ni se subastan en la competencia.

En el texto Job fue restaurado, pero se quedaron sin restauración las mujeres y los hombres que nacieron en el mundo de los miserables, que vivieron siempre allí, y observaron a Job caer y subir. Esos, narrados en Job 30,1-10 y que el poema del poeta salvadoreño Roque Dalton [5], los llama

> ...los siempre sospechosos de todo..., los hacelotodo, los vendelotodo, los comelotodo... mis compatriotas, mis hermanos.

Los excluidos son "los Jobes" de hoy, cuya sola presencia, como un cuerpo crucificado, debiera aterrar a la humanidad.

Leer a Job hoy, desde nuestra realidad, nos invita a discernir los silencios y los gritos, —sabios e inútiles—, para abrirnos a nuevas dimensiones posibles para una acción fructífera. También nos enseña a vivir los silencios y gritos de Dios, los cuales son capaces de llevarnos a abrir nuevos rumbos, otras puertas, más humanas. Necesitamos escuchar atentamente los silencios y gritos de Dios. Job nos enseña igualmente a entrar en relación con el Dios de la gracia. A recordar que Dios nos ama porque sí, no por méritos, y a aceptar que amamos a Dios no porque nos bendice, sino porque sí. Se trata de una relación humano-divina que no acontece en las esferas mercantiles, sino en los márgenes de la dignidad y la gracia.

El sabio Qohélet también tiene algo que decir para hoy.

2. Qohélet, un sabio que desafía a vivir en medio de lo absurdo

Pareciera que en la actualidad hay "Jobes" que no gritan, no hay amigos que los ataquen para defender a Dios, y la ausencia del Todopoderoso se posterga insoportablemente.

Vivimos tiempos absurdos. Mientras más se unen el Norte y el Sur, más se distancian; mientras más se alcanzan las posibilidades de resolver el hambre en el mundo, por los avances tecnológicos, mayor es la producción de miseria. Vivimos un tiempo en el cual el interés personal puede más que salvaguardar el planeta para las nuevas generaciones. Mientras más pobres hay, menos solidaridad y sensibilidad se observa. Es ese el tiempo que nos toca vivir en el Norte y en el Sur, en el Este y el Oeste. Un tiempo presente que se impone como único, que busca excluir cualquier reminiscencia liberadora del pasado y

[4] G. Gutiérrez, *Hablar de Dios en el inocente*, 1986, pág. 173.

[5] R. Dalton, *Las historias prohibidas del pulgarcito*. El Salvador, 1992.

cualquier elemento utópico que pueda movilizar hacia una nueva realidad.

¿Cómo pueden los cristianos vivir en tiempos de "sequía mesiánica"?

Una situación similar he encontrado en el libro del Eclesiastés, escrito a mediados del siglo III a. C. La obra se inicia y termina con una afirmación que denota un sentimiento de vacío, de frustración total: "Vanidad de vanidades, todo es vanidad". Yo traduciría la palabra hebrea *hebel* por porquería: "Porquería de porquerías, todo es porquería". Digo esto porque eso es lo que nos sale de lo profundo del corazón cuando observamos "bajo el sol", que la fascinación de las novedades del mercado acapara la atención de los habitantes de la tierra, pobres y ricos, enajenando sus corazones, alejándoles de los valores que nos humanizan. Consumir más, ser el mejor, tener éxito son los imperativos de nuestra sociedad. Todos corren orientados por los propios intereses para salvarse, sin darse cuenta que condenan a la exclusión a quien se atraviesa en el camino.

"Vanidad de vanidades, todo es vanidad", decía el autor del Eclesiastés cuando observaba la novedad de su siglo, cuando se cambiaba de trueque a la moneda en las transacciones mercantiles. Los economistas de la antigüedad hablan de un tiempo de grandes descubrimientos, insospechados avances tecnológicos, una eficacia sorprendente, nuevas maneras de hacer negocios, un *boom* comercial y financiero, nuevas formas de dominar a las provincias con militares y economistas [6]. Parece ser que aparte del siglo XX, no hoy otro tiempo de tanto cambio como el del helenismo, el momento en que surge la obra.

Sin embargo, el autor de Qohélet desenmascara la novedad afirmando que es vanidad, viento, vacío. Porque él ve la otra cara del progreso: trabajo esclavizante:

> Volvió por tanto a desesperanzarse mi corazón acerca de todo el trabajo en que me afané, y en que había ocupado debajo del sol mi sabiduría. ¡Que el ser humano trabaje con sabiduría y con ciencia y con rectitud, y que haya de dar su hacienda a otro que nunca trabajó en ello! También es esto vanidad —*hebel*— y mal grande (2,21);

injusticia y opresión: "Vi más debajo del sol: en lugar del juicio, allí impiedad; y en lugar de la justicia, allí iniquidad" (3,16); burocracia:

> Si opresión de pobres y perversión de derecho y de justicia vieseis en la provincia, no te maravilles de ello; porque sobre el alto vigila otro más alto, y uno más alto está sobre ellos (5,8);

tiranía: con respecto al rey dice:

> No te apresures a irte de su presencia, ni en cosa mala persistas; porque él hará todo lo que quiere. Pues la palabra del rey es con potestad y ¿quién le dirá, qué haces? (8,3-4);

represión:

> Ni aun en tu pensamiento digas mal del rey, ni en lo secreto de tu cámara digas mal del rico; porque las aves del cielo llevarán la voz, y las que tienen alas harán saber la palabra (10,20).

Cuando hasta las paredes oyen, no hay libertad ni serenidad.

El mundo estaba invertido, a los malos les iba muy bien y a los buenos les iba mal:

> Hay vanidad —*hebel*— que se hace sobre la tierra: que hay justos a quienes sucede como si hicieran obras de impíos, y hay impíos a quienes acontece como si hicieran obras de justos. Digo que esto también es vanidad —*hebel* — (8,14).

No encajaba la teología sapiencial heredada, que afirmaba con certeza lo contrario, como se ve en Proverbios.

De modo que en el contexto del Eclesiastés hay un presente que es pura porquería, un pasado al cual se aconseja no recurrir ("Nunca digas ¿cuál es la causa de que los tiempos pasados fueron mejores que estos?" (7,10)) y un futuro totalmente desconocido ("...pues no sabe lo que ha de ser; y el cuándo haya de ser, ¿quién se lo enseñará?" (8,7)).

Esta realidad es la que experimentamos en muchas partes actualmente.

¿Cómo podemos sobrevivir sabiamente en medio de lo absurdo?

Aunque parezca increíble, el Eclesiastés nos da algunas pistas. Porque aunque comienza y termina afirmando que todo es vanidad, dentro del discurso aparece una lucha por respirar y caminar con la libertad propia de los humanos.

Quiero resaltar cuatro pistas. Primero: si la percepción cronológica de los tiempos es aplastante e insoportable, porque no se ven salidas, habrá que redimensionar los tiempos y percibirlos de manera distinta. Qohélet, en el poema 3,1-8, sugiere la afirmación de fe de que todo tiene su tiempo y su hora, hay tiempo de nacer y tiempo de morir, de plantar y arrancar lo plantado, de llorar y de reír, de abrazar y de abstenerse de abrazar, de tirar piedras y de recogerlas, de guerra y de paz. Pareciera ser que con solo asumir eso, se puede caminar, resistir y ser solidario en tiempos de odio, de llanto, de destrucción, de guerra. Es más, siendo conscientes de esa situación presente, se puede plantar, aun sabiendo que no es tiempo de plantar; intentar abrazar, aun sabiendo que no es tiempo de abrazar; hacer la paz, aun sabiendo que no se logrará mucho. Pero siempre teniendo la

---

[6] Cf. Martin Hengel, *Judaism and Hellenism*, 1974, págs. 6-57; M. Rostovtzeff, *Greece*, 1963, págs. 258-300; M. Ralf, *La época helenística*, 1963; Helmut Koester, *Introducción al Nuevo Testamento e historia y literatura del cristianismo primitivo*, 1988 págs. 73-345; Stephan de Jong, "¡Quítate de mi sol! Eclesiastés y la tecnocracia helenística", en *RIBLA* No. 11 (1992).

certeza de que si hay un tiempo de porquería, tiene que haber un tiempo de no-porquería.

En este libro, y en otros de sabiduría, se habla del temor de Dios. En el contexto de Qohélet interpreto el temor de Dios no como tenerle miedo a Dios, sino como una afirmación cuya consecuencia es "no temer". Temer a Dios sería reconocer que Dios es Dios y nosotros somos humanos. Y como no somos dioses, no podemos hacerlo todo, transformar en un minuto la realidad invertida que nos deshumaniza. Temer a Dios significa reconocer nuestros límites como humanos, nuestra *condicio humana*. Cuando no vemos nuestros límites nos paralizamos, somos poco eficaces, quedamos neutralizados por la angustia. Cuando reconocemos nuestros límites, en cambio, podemos caminar, respirar, e incluso sentimos que vamos más allá de nuestros propios límites. Temer a Dios significa no temas, Dios está allí. Todo tiene su tiempo y su hora. No hay nada reaccionario en esta propuesta de Qohélet, al contrario, ella ayuda a sobrevivir en un presente en el cual por ahora no se vislumbran alternativas.

Hay un refrán que el libro repite como seis veces [7] y que tiene que ver con la afirmación de la vida concreta y sensual: "No hay nada mejor que comer pan y beber vino con alegría en medio del trabajo esclavizante" (2,24-26). ¿Qué significa esto para quienes estamos acostumbrados a ser eficientes y ver resultados rápidos? Pues bien, en tiempos de porquería no queda más que asumir el presente rechazándolo en su lógica contraria. Qohélet nos propone afirmar la vida concreta y sensual, a acoger un ritmo de vida distinto, más humanizante. Allí donde no se sienten los minutos; porque si la muerte es morada eterna, la vida habrá que vivirla como si fuese eterna. El Eclesiastés hace alusión al banquete escatológico de Isaías [8], el cual se debe vivir desde ahora en medio del trabajo esclavizante.

Cuando la lógica de la sociedad es la producción en el menor tiempo posible porque el tiempo es oro, Qohélet nos invita a asumir el tiempo de la eternidad dentro de la historia de los tiempos cortos y contables. Y ese tiempo solo se vive cuando se disfruta de la vida acompañado de la comunidad con la cual uno la comparte. La forma más amplia de expresar esta afirmación de la vida concreta ocurre en 9,7-10:

> Anda, y come tu pan con gozo, y bebe tu vino con alegre corazón; porque tus obras ya son agradables a Dios. En todo tiempo sean blancos tus vestidos, y nunca falte ungüento sobre tu cabeza. Goza de la vida con la mujer que amas, todos los días de tu vida que te son dados debajo del sol, todos los días de tu *hebel;* porque ésta es tu parte *(jelec)* en la vida, y en tu trabajo con que te afanas debajo del sol. Todo lo que te viniere a la mano para hacer, hazlo según tus fuerzas; porque en el Seol, donde vas, no hay obra, ni trabajo, ni ciencia, ni sabiduría.

No se trata de una experiencia de gozo que da la espalda de manera indiferente a la deshumanización de su tiempo, ni tampoco se produce por una impotencia cínica frente a los excluidos de las políticas económicas. El disfrute de la vida aquí no tiene nada que ver con el "comamos y bebamos, que mañana moriremos". Se trata de afirmar la vida concreta y sensual en un medio en donde se la niega. Se trata de burlar la muerte, aferrándose a la vida. En fin, se trata de vivir la lógica de la gracia de Dios, retando de esta forma la lógica de la ley de la rentabilidad deshumanizante que no conoce la misericordia. Job gritaba exigiendo justicia. Qohélet propone aferrarse a la vida y disfrutarla mientras vienen tiempos mejores.

La cuarta pista son una serie de consejos sintetizados en dichos populares que nos ayudan a caminar con sabiduría y astucia en cada momento de la vida cotidiana. El discernimiento es lo más importante. Las grandes verdades no encajan por ahora, es el discernimiento que nos enseña unas veces a afirmar una cosa y otras a decir otra, a veces contraria. Pero siempre con el mismo fin de salir adelante, de esquivar la muerte. El pueblo de la ciudad y el del campo conocen muy bien los proverbios.

Si en una sociedad invertida a los malos les va bien y a los buenos mal, ¿cómo debemos actuar, bien o mal? Si actuamos bien, nos va ir mal, ¿para qué adelantar la muerte?; y si actuamos mal, ya que no es correcto, en algún momento lejano sufriremos las consecuencias, ¿entonces? Es aquí donde viene el discernimiento y la astucia que el Eclesiastés nos propone: no seas demasiado justo, dice, ni seas sabio en exceso, ¿por qué habrás de destruirte? Y después añade: no hagas mucho mal, ni seas insensato, ¿para qué has de morir antes de tiempo? (7,16-17). Lo que nos enseña el texto es que en el tiempo presente hay que ser muy sabios en el diario caminar, por eso aconseja por aquí y por allá: más valen dos que uno (4,9-12), la unión hace la fuerza (4,12), ¡cuidado, que las paredes oyen! (10,20), al mal tiempo buena cara (7,14), más vale perro vivo que león muerto (9,4), etc. Esta última pista la entendemos solo a la luz de las anteriores, pues sabiendo que todo tiene su tiempo y su hora, que los humanos no somos dioses y que es vital disfrutar la vida hoy, como si fuera eterna. De esta manera podemos, con dignidad, enfrentar los problemas al entender la complejidad de la vida cotidiana.

Queda bien claro que ésta no es la gran alternativa hoy. Lo que Qohélet aconseja lo hace para resistir con sabiduría los tiempos de porquería, sin una angustia asfixiante, aferrándonos a la vida concreta desde lo cotidiano. Esto es, también, aprender a experimentar la gracia de Dios hoy. ■

---

[7] Cf. 2,24-26; 3,12-13; 3,22; 5,17-19; 8,15; y 9,7-16; en 11,9-10 aparece el consejo a los jóvenes de alegrarse y aprovechar ser felices durante su juventud.

[8] Cf. Sandro Gallazzi, Ana Maria Rizzante Gallazzi, "La prueba de los ojos, la prueba de la casa, la prueba del sepulcro", en *RIBLA* No. 14 (1993), pág. 77.

REVISTA PASOS

Departamento Ecuménico
de Investigaciones
San José, Costa Rica

SUSCRIPCION 6 NUMEROS AL AÑO
CON CORREO INCLUIDO

- AMERICA LATINA: $ 18,00
- OTROS PAISES: $ 24,00
- COSTA RICA: ¢ 1.380

Favor enviar cheque en US$
a nombre de:

DISTRIBUCIONES DEI, Ltda.
Apartado Postal 390-2070
SABANILLA
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 253-1541

DEPARTAMENTO ECUMENICO DE INVESTIGACIONES (DEI)

INFORMA A SUS

POSIBLES BECARIOS

CAMBIO DE FECHA
DESDE EL AÑO 1997

EL TALLER
SOCIO-TEOLOGICO
Y PASTORAL SE
IMPARTIRA EN EL
PRIMER SEMESTRE
DEL AÑO

(MARZO-ABRIL)

¿HAY UNA SALIDA AL PROBLEMA DE LA DEUDA EXTERNA?

Franz J. Hinkelammert

Después de los movimientos de protesta de los años ochenta en contra del pago de la deuda externa del Tercer Mundo, hubo un tiempo de silencio alrededor de este problema. El cartel de los prestamistas del Primer Mundo pudo impedir, por medio de amenazas y embargos, la formación de un correspondiente cartel de los deudores. Los deudores quedaron sin posibilidad de defensa. Los movimientos de protesta fueron aislados y marginados.

El problema de la deuda fue aparentemente resuelto en favor de los prestamistas y los países endeudados perdieron cualquier posibilidad para hacer presente sus intereses, a pesar de que los pagos a cuenta de la deuda externa originaron verdaderas catástrofes en estos países.

Desde hace algunos años aumentan de nuevo las voces que exigen una solución del problema de la deuda. Eso tiene que ver con el hecho de que las crisis de los últimos años —la crisis de México, la crisis asiática, la crisis rusa y la crisis de Brasil— están íntimamente vinculadas con los problemas de las deudas de estos países. Sin embargo, hay que añadir un elemento importante para explicar por qué esas voces ahora vuelven a aumentar. Este elemento es que las iglesias, y entre ellas con mucha fuerza la iglesia católica, han retomado este tema para llamar a un año de jubileo en el año dos mil.

Frente a esta situación quisiera hacer los siguientes comentarios sobre este problema de la deuda, y añadir algunas reflexiones éticas y teológicas.

1. ¿Qué es deuda externa?

Es importante aclarar a qué nos referimos cuando hablamos de una deuda externa. No cualquier deuda con un extranjero es deuda externa, mientras que deudas con nacionales pueden ser deudas externas. Por otro lado, las deudas externas no son necesariamente deudas públicas. También se puede tratar de relaciones de deuda entre personas o empresas privadas.

Si queremos entender el problema de la deuda externa, debemos entender por deudas externas las deudas contraídas en divisas, es decir en moneda extranjera. Por tanto, se trata de deudas que no se pueden pagar en moneda interna. Por eso, deudas que se pueden pagar en moneda interna no constituyen deudas externas, aunque el prestamista sea un extranjero.

En este sentido el Tercer Mundo tiene deudas externas, las cuales solamente puede pagar por medio de una parte de sus exportaciones. Para poder pagarlas, las importaciones tienen que ser más bajas que las exportaciones en una cantidad correspondiente a la cantidad por pagar. Pero eso crea una especial dependencia, porque las posibilidades de pago dependen ahora de la posibilidad de efectuar exportaciones en una cantidad correspondiente. Si los países prestamistas no facilitan posibilidades correspondientes de importaciones para las exportaciones de los países deudores —sea en referencia a los precios, sea en lo que se refiere a otros obstáculos para la importación como tasas de aduana, órdenes internos de los mercados y otras limitaciones cuantitativas de las importaciones—, entonces se hace imposible atender las deudas. Los países deudores caen en una dependencia de los países prestamistas. Siguen debiendo, no obstante no pueden pagar.

Las deudas externas del Tercer Mundo consisten casi únicamente de deudas en US-dólares, en las monedas del bloque del euro y en yens. El pago depende exclusivamente de la capacidad de lograr superávits, mediante las exportaciones, que permitan atender las deudas. Sin embargo, los países deudores no tienen ninguna influencia significativa sobre las condiciones de importación de los países prestamistas.

Las posibilidades de exportación de los países deudores son determinadas sobre todo por las posibilidades de exportación de mercancías. Por tanto, la

balanza comercial —la relación entre las exportaciones y las importaciones de mercancías— determina las posibilidades de pago de estos países. Las posibilidades de exportaciones de servicios o de capital son extremadamente limitadas, con la excepción de los países con turismo en los cuales la exportación de servicios permite efectuar superávits. Pero, aparte de esta excepción, las balanzas de servicios y la balanza de capital son predominantemente negativas y no pueden, por consiguiente, equilibrar los déficits de la balanza comercial.

Las exportaciones de los países de América Latina consisten principalmente en exportaciones de materias primas (incluidos los productos agrícolas). Para poder atender la deuda externa, estos países tienen que hacer esfuerzos extraordinarios de exportación. Solo que en estos esfuerzos, dichos países se encuentran en una situación de competencia entre sí. En efecto, cuanto más esfuerzos de exportación ejecutan, tanto más ellos mismos producen una presión sobre los precios de exportación. O sea, los productos de exportación tienden a bajar sus precios como resultado de los propios esfuerzos para exportar más. Por eso, los precios internacionales de las materias primas presentan una tendencia a la baja. La consecuencia es que el incremento de las exportaciones en términos físicos produce resultados financieros disminuidos. Los términos de intercambio cambian en favor de los países prestamistas, que son los importadores principales de las materias primas. Cuando las exportaciones de los países deudores entran en competencia con la producción interna de los países prestamistas, estos últimos tienden a imponer tasas aduaneras y otras limitaciones del mercado para proteger a sus productores internos, sobre todo en el sector agrario. A la vez, imponen a los países deudores un comercio libre sin límites que limita la competitividad de sus productos industriales. Solo en casos excepcionales, estos países pueden sustituir la exportación de materias primas por la exportación de productos industriales.

Como resultado, la deuda externa se torna impagable. Los países deudores tienen obligaciones de pago que no pueden atender, porque no cuentan con mercados dónde obtener los ingresos necesarios para poder pagarlas.

Hay dos ejemplos que pueden ilustrar el problema resultante:

El primer ejemplo se refiere a los EE. UU. de hoy. Mucho se habla de deudas externas de los EE. UU. Pero en realidad este país no tiene una deuda externa en el sentido de deudas en moneda extranjera. Casi todas las obligaciones de EE. UU. con deudores extranjeros son obligaciones en su propia moneda interna, el dólar. Por ende, se trata de deudas internas en manos de extranjeros, quienes mantienen los títulos de estas deudas especialmente como reservas. Este tipo de deudas con extranjeros no crean ninguna dependencia del deudor en relación a los prestamistas. Al contrario, demuestran la posición hegemónica de los EE. UU. en la economía mundial. En última instancia, los EE. UU. pueden pagarlas mediante la impresión de billetes. Eso precisamente no da tranquilidad a los prestamistas, sino que significa más bien una amenaza. En este caso, los prestamistas extranjeros no tienen casi ninguna influencia sobre las condiciones de estabilidad de sus inversiones. Por eso, estas deudas internas en manos de extranjeros tienen más el carácter de un regalo que de una obligación. Y por eso mismo los EE. UU. luchan por la hegemonía del US-dólar, en tanto que Europa occidental trata de limitar esta hegemonía por medio del euro. Los países europeos quieren hacer también tan lucrativo negocio.

El otro ejemplo es el de la Alemania del tiempo entre las dos guerras mundiales. Los pagos de reparaciones después de la Primera Guerra Mundial, resultantes del tratado de paz de Versalles de 1919, crearon una deuda externa que rápidamente se mostró impagable. Por tanto, impuso a la economía alemana una extrema dependencia de los países que habían ganado la guerra. La historia de Alemania de este tiempo no se puede entender sin el análisis de esta situación de deuda, que ayudó a socavar la democracia de Weimar y fue un elemento de importancia esencial para la toma del poder por el nazismo en 1933. Recién al final de la república de Weimar se vislumbraba, en la conferencia de Lausana en agosto de 1932, una solución. No obstante la suerte de la democracia alemana ya estaba echada. De manera visible, hoy se está produciendo una situación análoga en Rusia.

2. La relación crediticia normal y la usura estructural

Entramos en una relación crediticia normal cuando, por ejemplo, compramos a crédito una refrigeradora y la pagamos en el período siguiente de nuestros ingresos. Las cuotas se pueden pagar de los ingresos y el banco da el crédito bajo la condición de que el ingreso sea suficientemente alto para poder pagar. Del ingreso se paga un interés, lo que baja el ingreso disponible total, pero como compensación se tiene la refrigeradora antes de lo que sería posible en el caso de ahorrar previamente la suma necesaria para pagarla al contado. El horizonte del tiempo es relativamente bajo. Por eso, se puede estimar con bastante exactitud el ingreso futuro disponible del cual se pagarán las cuotas.

Esta situación cambia cuando el objeto comprado es mayor y cuando, por consiguiente, en la compra a crédito se tiene que gastar una parte relevante del ingreso para el pago de las cuotas. Ese es el caso, por ejemplo, con la compra o la construcción de una casa. El horizonte del tiempo ahora es largo y cambios imprevisibles del ingreso —por ejemplo en el caso del desempleo— pueden modificar el cálculo original por completo. El cálculo original era un cálculo del

ingreso, sin embargo resultó equivocado. De la compra por un crédito normal se sigue algo completamente diferente. Aparece la trampa de la deuda. El prestamista hace ahora un cálculo diferente de aquel cálculo de ingresos. Al dar el crédito había calculado la parte del ingreso necesaria para el pago de las cuotas, encontrando que el ingreso era suficientemente alto para poder conceder el crédito. En este momento efectúa un cálculo del todo diferente. Calcula los haberes del deudor, sus recursos, así como el valor comercial de la casa en relación a la suma total debida. Si el valor comercial de la casa es mayor que la suma todavía debida, puede aplazar el pago. Pero las cuotas debidas son consideradas como un nuevo crédito, y en consecuencia capitalizadas. Aparece una curva exponencial de las deuda, cuya tasa de crecimiento está dada por las propias cuotas. Si la suma adeudada se aproxima ahora al valor comercial de la casa, ya no puede brindar ninguna prórroga y el deudor pierde su casa para poder todavía pagar la deuda.

Esta transformación del cálculo de parte del prestamista es decisiva. En la misma lógica del sistema crediticio, el cálculo de los recursos reemplaza al cálculo del ingreso y lleva al final a la ruina del deudor. Lo que hemos mostramos para el caso del crédito de consumo, también vale para el caso del crédito productivo a una empresa. En este último caso, no obstante, es muy frecuente un crecimiento de las deudas por encima del valor comercial de los haberes del empresario. El deudor sigue adeudando, aun cuando ya casi no tenga ingresos ni haberes. Aparece lo que Max Weber llama la "esclavitud" del deudor. Todo lo que éste consiga como ingresos, ahora pertenece al prestamista.

Este cálculo de los recursos es el típico cálculo del usurero. En este caso, la usura no es en primer término un fenómeno moral, sino que se vincula con la propia estructura del sistema de crédito. Ocurre una transformación del prestamista en usurero, que no es necesariamente el producto de alguna "codicia" sino el resultado de seguir la lógica del sistema de crédito. En esta lógica, en las condiciones dadas, la relación crediticia normal se transforma en una relación usurera. Esta transformación tampoco se sigue necesariamente como resultado de tasas de intereses "usureras". El juicio acerca de si una tasa de interés es usurera o no sigue siendo en última instancia un juicio moral, y como tal es difícil fundamentarlo. Sin embargo, el paso al cálculo de recursos del prestamista es demostrable de manera empírica, al igual que sus consecuencias devastadoras. Pero tampoco estas consecuencias devastadoras son necesariamente resultado de la maldad intencional del prestamista, sino que se derivan de la propia lógica del sistema de crédito, siempre y cuando varíen las condiciones del cálculo de ingresos que está en el origen. De la situación de emergencia se sigue entonces la entrega del deudor al prestamista y la pérdida de su libertad. No solo todos los haberes y recursos del deudor caen en manos del prestamista, sino asimismo todos sus poderes, esto es, todo lo que puede. Su incapacidad de pago se puede transformar en este instante ella misma en una fuente de ganancia del prestamista.

Luego, la incapacidad de pago del deudor no es forzosamente una catástrofe para el prestamista, sino que en circunstancias determinadas puede ser más bien una fuente de ganancias especialmente altas. En este caso, el cálculo del prestamista incluso puede ser un cálculo de su posibilidad de lograr la incapacidad de pago del deudor, para así poder explotarlo hasta el infinito. Aquí aparece la usura en un sentido más estrecho. Es entonces un comportamiento del prestamista que tiene la intención de provocar la incapacidad de pago del deudor, para de esta forma poder aprovecharse de él y de todas sus posibilidades.

La historia de la usura muestra las consecuencias devastadoras. La esclavitud del deudor y de su familia; su condena a prisión por deudas, donde puede podrirse el resto de su vida. Estas son solamente algunas de las consecuencias del sistema de crédito.

El cálculo usurero, como cálculo de recursos, tiene siempre la tendencia a llegar a ser un cálculo de las ganancias posibles derivables de la incapacidad de pago del deudor. Ese es el sentido de la usura que está presente en la figura de Sylok, en *El mercader de Venecia* de Shakespeare.

En consecuencia, el problema de la usura no se puede reducir a un problema de tasas de interés demasiado altas, que muchas veces se llaman intereses usureros. De lo que se trata en la usura es de la incapacidad de pago del deudor. A pesar de que yo pague intereses demasiado altos, sigo siendo un ser humano libre siempre y cuando los pueda pagar. Pero cuando resultan impagables, pierdo mi libertad.

Desde hace más o menos un siglo se ha intentado limitar por medio de la legislación de las situaciones de quiebra estas consecuencias devastadoras. Se le suele conceder ahora al deudor una garantía de un ingreso mínimo con el resultado de que el prestamista solamente puede adjudicarse la parte de los ingresos del deudor que va más allá de este mínimo. Los miembros de la familia tampoco pueden se hechos responsables por el prestamista. Se ha establecido asimismo un horizonte de tiempo para la posibilidad de cobro de parte del prestamista. En muchos países éste solo puede cobrar en un período de treinta años a partir de la quiebra.

También en el caso de la deuda externa del Tercer Mundo se tienen las diferentes etapas del cálculo del crédito, pasando del cálculo del ingreso al cálculo de recursos, y por fin al cálculo de las ganancias potenciales resultantes de la incapacidad de pago de los países deudores. Se trata de transformaciones en las cuales los últimos dos cálculos son difícilmente distinguibles. Por eso la deuda externa muestra muchos paralelos con el problema de la deuda comentado anteriormente. Sin embargo se mantiene la diferencia importante de que en el caso de la deuda externa se trata de una deuda en moneda extranjera en el cual, por tanto, siempre están involucradas las relaciones entre diferentes espacios monetarios y en consecuencia entre diferentes países. El Estado del

país deudor no tiene las competencias suficientes para solucionar el problema. También como en el caso de las relaciones de deuda privadas existe en el caso de deudas externas un especial condicionamiento por la política monetaria de comercio internacional de los países acreedores. Por eso, en estas relaciones de dependencia internacional cumplen un papel decisivo.

La deuda externa de América Latina es el resultado de un desarrollo de largo plazo. Al terminar la Segunda Guerra Mundial esta deuda externa era pequeña e insignificante. Eso fue el resultado de la economía de guerra. Los países latinoamericanos suministraron sus productos a los EE. UU., sin que ésta nación pudiera pagar mediante la entrega de productos correspondientes. Los países de América Latina registraron altos superávits en su balanza comercial, y por ende sus deudas anteriores fueron canceladas. No obstante, toda la historia latinoamericana es una historia de procesos de endeudamiento que han desembocado varias veces en crisis de la deuda.

Por consiguiente, el proceso de endeudamiento actual no es de ninguna manera un efecto directo de la crisis del petróleo de 1973 y de las facilidades para créditos que siguieron. Ya a finales de los años sesenta se da una amplia discusión acerca de la posible impagabilidad de estas deudas. De todos modos, ya habían crecido tanto que habían alcanzado el límite de la impagabilidad. A partir de las facilidades resultantes de la crisis del petróleo, sin embargo, se hace posible seguir con este endeudamiento de una manera aventurera. No obstante, también este endeudamiento posterior a 1973 seguía la tendencia anterior, con un aumento apenas ligero de la tasa de crecimiento de la deuda.

En su tendencia, el endeudamiento latinoamericano no es explicable a partir de desequilibrios de la balanza comercial. Desde la Segunda Guerra Mundial, la balanza comercial de América Latina es predominantemente equilibrada. En promedio, estos países exportan más de lo que importan. Desde luego hay períodos con una balanza comercial negativa, pero les anteceden o les siguen períodos con una balanza comercial positiva. Si se efectúa una balanza comercial consolidada para el período desde 1950 hasta 1987 —relacionando las exportaciones totales con las importaciones—, ésta resulta positiva. En este período América Latina exporta unos 60 mil millones de dólares más de lo que importa. Si se hace la misma balanza hasta 1982, la situación es al revés, con un déficit de 60 mil millones.

Los desequilibrios de la balanza comercial desde 1973 son muy grandes. De 1974 a 1982 ésta es negativa y la suma de los déficits alcanza alrededor de 60 mil millones. Sigue un período de superávits altos, que suman para estos años unos 110 mil millones. Después viene un período con superávits menores, para llegar en los últimos años de nuevo a déficits.

Hoy América Latina tiene una deuda externa cercana a los 600 mil millones. Es obvio que esto no se puede explicar directamente por la balanza comercial. En realidad, la deuda externa se explica principalmente por las transferencias de divisas a cuenta de transferencias de ganancias y de intereses. Las ganancias del capital extranjero en América Latina hay que pagarlas en los países de los que proceden las inversiones y por eso son pagadas en divisas de esos países, al igual que los intereses sobre préstamos. En los años cincuenta las transferencias de divisas eran sobre todo transferencias de ganancias. Las transferencias de ganancias tienen con las transferencias de intereses una relación alrededor de 10:1. Pero al pagar América Latina estas transferencias en divisas, aumenta la deuda externa. Con eso crece la parte del pago de intereses en relación a las transferencias de ganancias. En los años ochenta la relación se invierte. Ahora las transferencias de ganancias en relación con las de intereses son alrededor de 1:10. En los años noventa vuelve a subir la importancia relativa de las transferencias de ganancias como consecuencia de la venta de industrias nacionales al capital extranjero. De esto resultan transferencias adicionales de ganancias.

Hasta el año 1982, cuando estalla la crisis de la deuda, América Latina atiende financieramente su deuda externa, pero no la paga de sus ingresos. La paga de créditos adicionales con el resultado de un aumento constante de la deuda externa. Y ésta aumenta alcanzando un volumen que la hace impagable. Ese tránsito se da durante los años setenta, hasta el comienzo de los cuales la deuda externa habría sido todavía pagable en razón de una rígida política de lograr superávits correspondientes de la balanza comercial. Sin embargo esta política no se realizará más. Ya que las facilidades del crédito eran grandes después de la crisis petrolera, las obligaciones de pago al extranjero se siguen atendiendo por medio de préstamos adicionales. La deuda externa continúa entonces subiendo y alcanza un tamaño tal, que las obligaciones ya no son pagables ni con una política extrema de austeridad. En el momento de la crisis de la deuda, en 1982, ésta ronda los 300 mil millones, por los cuales había que abonar anualmente unos 45 mil millones de dólares. Con una exportación anual de alrededor de 120 mil millones, eso significaba para los países latinoamericanos la obligación de pagar solamente en intereses más de un tercio de su ingreso por exportaciones, sin bajar siquiera el volumen de la deuda total.

En este tiempo el Fondo Monetario Internacional (FMI) impone en América Latina los llamados ajustes estructurales, que transforman las economías de estos países en economías de pago de la deuda. Llevan a una disminución violenta de las importaciones y cambian por completo la situación económica y social del continente. Tiene lugar una pauperización extrema de la población y un recorte radical de las funciones económicas y sociales del Estado. América Latina presenta ahora altos superávits en su balanza comercial, los cuales en el período de 1983 a 1988 llegan a 20 mil millones anuales; esto es, alrededor del 20% de su exportación total. Solo que estos superávits son transferidos sobre todo para el pago de los intereses de la deuda.

Pero con eso se mostraría claramente la impagabilidad de la deuda externa. Un esfuerzo de pago mancomunado —acompañado por una desastrosa pauperización de la población y una igual destrucción de la naturaleza— llevaría al pago efectivo de únicamente la mitad de los intereses vencidos. Más de 40 mil millones en intereses vencían anualmente y apenas la mitad podían ser pagados con sacrificios humanos intolerablemente altos. Por tanto, la otra mitad de los intereses vencidos los países latinoamericanos tenían que seguir pagándolos con nuevos préstamos. Estos países transfieren entre 1983 y 1988 alrededor de 120 mil millones de dólares resultantes de su superávit de la balanza comercial. A pesar de eso, su deuda externa se incrementa en otros 120 mil millones. En efecto, rondando ella en 1982 los 300 mil millones, alcanza en 1988 unos 420 mil millones.

Para tener una mejor idea de lo que significan estas cantidades, conviene hacer una comparación histórica. Después de la Segunda Guerra Mundial, el Plan Marshall para Europa Occidental asciende a 14 mil millones de dólares. En precios de 1988 esa cantidad equivale a una suma de aproximadamente 70 mil millones. Luego, América Latina transfiere entre 1983 y 1988 alrededor de 1,5 veces el Plan Marshall hacia los países acreedores y, haciendo eso, paga nada más la mitad de los intereses vencidos.

América Latina es incapaz de pagar y precisamente por eso cae en una dependencia completa de los países acreedores. Eso se expresa durante los años ochenta en las constantes negociaciones de la deuda de estos países con el FMI. En nombre de los países acreedores, el Fondo Monetario pasa del cálculo de ingresos al cálculo de recursos y, por consiguiente, al cálculo del usurero. Los años ochenta y noventa han sido años de una gigantesca usura internacional, en los que América Latina ha perdido lo que le quedaba de su independencia y los acreedores han dictado la política económica, social y financiera del continente. Las ganancias ahora se obtienen no solamente de las transferencias de ingresos hacia los países acreedores, sino también como resultado de la incapacidad de pago del continente. Son mucho más altas de la que habrían sido en el caso del pago de la deuda. Son las ganancias de la usura, cuando el usurero ha logrado la incapacidad del deudor, quien en este instante le tiene que entregar todo lo que tiene y es. A los acreedores les pertenece ahora el continente entero con la totalidad de sus valores —en cuanto tenían el interés de poseerlo— y con todo lo que puede hacer hacia el futuro. Los gobiernos latinoamericanos ya no disfrutan de ninguna soberanía, sino únicamente de autonomía. Todo está disponible para ser explotado, y precisamente su incapacidad de pago de la deuda externa es la palanca por medio de la cual se les impone este inmenso poder. Si la deuda fuera pagable, América Latina mantendría alguna posibilidad de independencia. Pero como no es pagable, el continente tiene que entregarse. Quien puede pagar, sigue siendo un ser humano libre. Quien no puede hacerlo, pierde todo lo que tiene y con eso su libertad.

Quiero añadir todavía algunas advertencias:

1) El tránsito de la deuda externa de América Latina hacia una deuda impagable era claramente visible a mediados de la década de los setenta. Habría sido la obligación del FMI intervenir en contra del endeudamiento. No obstante, violando sus obligaciones expresas, el Fondo Monetario ha procurado el sometimiento de América Latina en nombre de los acreedores. Hoy podemos sostener que el capital financiero se da cuenta de la situación de impagabilidad de la deuda en ese momento, y que desde entonces en adelante pasa a un cálculo del usurero. El FMI colabora sabiendo muy bien lo que hacía. Los préstamos posteriores a la crisis petrolera de 1973 no se otorgan "ingenuamente", como se nos dice con frecuencia, sino sabiendo que la impagabilidad de la deuda externa producida por esos préstamos permitiría ganancias mucho más elevadas de las que podrían esperarse en el caso del pago de la deuda. Esta política se ha seguido aplicando en otros lugares. En la crisis asiática de 1997, se procede frente a Corea del Sur [1] de la misma manera. No se ayuda para hacer pagable la deuda externa, sino que el FMI persigue llevar a Corea del Sur a la incapacidad de pago. Logrado eso, se pueden imponer condiciones que hacen imposible continuar la política del desarrollo de un capitalismo nacional en ese país. Una política muy parecida se lleva a cabo en la actualidad en relación a Rusia, como lo sostiene George Soros. Justamente este es el núcleo del cálculo del usurero.

2) Las relaciones internacionales entre deudores y acreedores hoy, son relaciones de un capitalismo completamente salvaje. No existe ningún derecho de quiebra, e incluso se ha anulado el derecho de quiebra que se respetaba en el capitalismo más clásico desde el siglo XVIII. Eso se ve con claridad en la política del Fondo Monetario, la cual le ha sido impuesta por el gobierno de los EE. UU. En el momento de la crisis de la deuda externa en América Latina en 1982, dos tercios de la deuda era entre empresas privadas y bancos privados en los países acreedores, deudas que no tenían ningún aval de parte de los gobiernos latinoamericanos. Sin embargo, en ese momento se obliga a estos Estados a asumir esas deudas privadas como deuda pública. O sea, la bancarrota de las empresas privadas de América Latina ya no podría eliminar sus deudas, lo que en el derecho de quiebra del capitalismo clásico era algo obvio. Así por ejemplo, en el siglo XIX en los EE. UU. las grandes bancarrotas de las empresas ferrocarrileras levantadas en gran parte con capital inglés terminaron con esas deudas, y al Estado de los EE. UU. nunca se le ocurrió asumirlas como deuda pública. Este derecho de quiebra se suprime en América Latina en los años ochenta, precisamente por la intervención del Gobierno de los EE. UU. En México se lleva a cabo con un gran fraude a la opinión pública.

---

[1] Ver en este sentido Feldstein, Martin. "Refocusing the IMF", en *Foreign Affairs*, March-april, 1998.

Tras la crisis de la deuda de 1983, México nacionaliza los bancos privados, los cuales eran deudores privados de una parte significativa de la deuda externa del país. Se los nacionaliza con sus deudas externas y ni el FMI ni el gobierno de los EE. UU. protestan, porque como es obvio se trata de una acción concertada con ellos. Pocos años después se reprivatizar a los bancos, solo que ahora sin su deuda externa que de este modo había sido convertida en deuda externa pública. Procesos de este tipo se realizan en todo el continente. De esta manera es eliminado el derecho de quiebra del capitalismo clásico, según el cual las deudas privadas externas se liquidaban por la bancarrota de las empresas privadas. Los bancos privados extranjeros tenían que asumir las pérdidas resultantes de préstamos mal colocados. Ahora, en cambio, se obliga a los Estados de los países deudores a asumir esas deudas privadas. Se trata de una subvención inaudita para el sistema bancario privado internacional, subvención que se eleva a cerca de dos tercios de esta deuda externa. Así pues, el mínimo derecho de quiebra internacional que había existido en el capitalismo clásico deja de existir. Sin esta subvención ilegítima y fraudulenta, es posible que la deuda externa de América Latina hubiera sido pagable.

Por eso, en las relaciones financieras internacionales ya no existe el derecho de quiebra. Ninguna deuda externa se puede terminar por la bancarrota del deudor. En el caso de la deuda pública interna, un Estado nacional puede declarar la bancarrota y con eso se acaba legalmente esta deuda. En las relaciones internacionales no posee esta facultad. Como el acreedor es otro país o ciudadano de otro país con su moneda propia, un Estado nacional no tiene ninguna jurisdicción para declarar su bancarrota. En consecuencia, para un Estado deudor no existe siquiera esa protección mínima a la cual puede acceder en las relaciones con acreedores de deudas internas. Pueblos enteros con sus hijos, y los hijos de sus hijos, son responsables del pago por un tiempo perpetuo. Tampoco hay ninguna protección para un ingreso mínimo del deudor, como se lo reconoce hoy generalmente en relaciones con deudas internas. El acreedor puede condenar a poblaciones enteras al hambre, sin que haya ninguna posibilidad de intervenir. Puede cometer genocidios, sin que nadie le pueda reprochar algo. Y si el deudor ejerce resistencia, es amenazado con el bloqueo económico y hasta con la intervención militar externa. Si no puede pagar, por consiguiente no tiene libertad, y tampoco puede reclamarla.

3) Las inversiones extranjeras —préstamos o inversiones directas— no suelen transferir ingresos de los países acreedores hacia los países deudores. Según el mito interesado de la mayoría de los economistas, mediante esas inversiones fluyen ahorros de los países desarrollados hacia los países subdesarrollados. Sin embargo eso nunca ha sido así, y hoy tampoco lo es. Después de la Segunda Guerra Mundial hasta la actualidad, apenas hay un año en el cual las transferencias de ganancias del capital extranjero en América Latina no hayan sido mayores que el aporte por inversiones directas extranjeras. Para todo ese período, las transferencias de ganancias son mucho mayores que el aporte de las inversiones directas. A finales del decenio de los sesenta, por primera vez los análisis de los teóricos de la teoría de la dependencia llamaron la atención sobre este hecho. En contra del mito, que todavía hoy se sigue difundiendo en todas partes, el capital extranjero no aporta ahorros de los países del centro, sino que por el contrario coge ahorros de los países dependientes en favor de los del centro. Su fuerte posición la deriva de su dominio sobre la tecnología, el acceso a mercados extranjeros y el conocimiento referente a la dirección y gestión empresarial *(management)*. Así, moviliza en su propio beneficio los ahorros de los países en los cuales invierte [2].

3. ¿Hay una salida del endeudamiento?

La salida más inmediata es y sigue siendo la cancelación de la deuda. En todos los casos de deudas impagables, una tal cancelación tiene sentido y alivia la situación del deudor. Pese a eso, la cancelación no es de por sí la solución del problema de la deuda, si no se hace a la vez lo necesario frente a las causas que originan el proceso de endeudamiento.

Se habla de cancelación de la deuda, cuando simplemente se anula una deuda existente. Se habla en cambio de una moratoria de la deuda, cuando se interrumpe su pago por un tiempo determinado. En este caso se trata solo de una moratoria, si para el período concertado no se cobran intereses. Por tanto, los intereses vencidos no pagados no son considerados y no se los capitaliza añadiéndolos al monto principal de la deuda. Al final del período de una moratoria, el deudor tiene una deuda igual que al comienzo. En el caso de las negociaciones de la deuda, en cambio, como se las efectuó en América Latina especialmente en los años ochenta, se trata de una simple reestructuración de la deuda. En este caso se extiende la fecha de vencimiento de la misma, pero el pago de los intereses no es interrumpido, sino que los intereses vencidos son añadidos al principal y de esta manera capitalizados. Al terminar el período de postergación del pago, el deudor tiene una deuda mayor que al comienzo. La diferencia la determina el plazo de la

[2] Una situación análoga se puede demostrar hoy para las inversiones directas extranjeras en China, donde son muy grandes. En el año 1998 China tuvo un superávit de su balanza comercial de $43.590 millones de dólares. En el mismo año recibió inversiones directas por un monto de 45 mil millones (*La Nación* (San José), 1. I. 1999). El superávit de la balanza comercial es un crédito para el extranjero; la inversión directa extranjera es una transferencia de capital desde el extranjero. En este caso de China, ambos se equilibran. Por consiguiente, China no recibió ningún ahorro del extranjero por las inversiones directas. No obstante, el mito de la participación del ahorro de los países desarrollados en el desarrollo de países subdesarrollados, está por encima de los hechos.

postergación del pago y de la tasa de interés calculada. Por eso, estas negociaciones de la deuda no tienen nada que ver ni con una cancelación de la deuda ni con una moratoria. Al contrario, son un medio de imposición de condiciones del acreedor y alivian únicamente la situación de pago a corto plazo a cambio de la aceptación de las condiciones que el acreedor impone. Atestiguan la pérdida de libertad del deudor.

En el caso de las actuales propuestas respecto a un posible jubileo en el año 2000, se trata de la exigencia de una cancelación de la deuda o de una moratoria a largo plazo. En el caso de que tales facilidades no comprendan la totalidad de la deuda, tienen que incluir por lo menos aquella parte de la deuda que de hecho es impagable y origina el chantaje perpetuo de parte de los acreedores. Eso es necesario para devolver a los deudores cierta independencia. Por lo menos hay que lograr que las deudas restantes sean pagables. Eso implica la determinación de sumas por pagar que sean compatibles con un desarrollo económico mínimo del país deudor. Si tal cantidad se expresa en términos de cifras, se podría decir que jamás el pago a largo plazo puede ir más allá de un 5% de los ingresos por exportaciones. Se necesita además una reformulación del derecho internacional de quiebra, que haga posible inclusive la bancarrota del Estado y, como mínimo, la recuperación del derecho internacional de quiebra del capitalismo clásico. Habrá que establecer con claridad la responsabilidad del Gobierno de los EE. UU. por las consecuencias de la anulación de este derecho de quiebra en las relaciones financieras internacionales, y su impacto extremo sobre la deuda externa latinoamericana hoy existente.

Pero todas estas medidas tampoco se podrán ejecutar, si no se toman en cuenta otras causas estructurales para los procesos internacionales de endeudamiento.

Hay un caso histórico en el cual el sistema capitalista mundial tomó tales medidas estructurales, cuando percibió su necesidad. Se trata del conjunto de medidas que se aplicó al término de la Segunda Guerra Mundial para hacer posible la reconstrucción de la economía de Europa Occidental. Frente al poder del bloque socialista, se hizo imposible repetir la política aplicada frente a Alemania tras la Primera Guerra Mundial. La Guerra Fría implicaba un peligro real para el capitalismo en Europa, y no se la podría haber ganado sin la reconstrucción de Europa Occidental.

Se trató de tres medidas centrales, que hicieron posible la estabilidad financiera de Europa Occidental:

1) *El acuerdo sobre la deuda en Londres en 1952.* Este acuerdo constituyó, de hecho, una moratoria a largo plazo de las deudas existentes. Los países europeos occidentales no tendrían que atender sus deudas externas en el período de su reconstrucción. Eso implicó la renuncia de los países aliados occidentales a las reparaciones de guerra por parte de Alemania, y la renuncia de los EE. UU., sobre todo frente a Francia e Inglaterra, al pago de los préstamos concedidos durante la guerra. Sin este acuerdo acerca de la deuda difícilmente podría haberse llevado a cabo la reconstrucción. Por el tratado de Versalles, al final de la Primera Guerra Mundial, se impuso a Alemania la obligación del pago de reparaciones de guerra tan altas que, de hecho, resultaron impagables, mientras que los EE. UU. exigieron de sus aliados, Francia e Inglaterra, el pago de los préstamos recibidos durante la guerra. Así pues, Francia e Inglaterra necesitaban las reparaciones de Alemania para poder atender sus préstamos de guerra. Nominalmente esos pagos se hicieron a Francia e Inglaterra, no obstante en realidad se hicieron, pasando por Francia e Inglaterra, a los EE. UU.

En el acuerdo de Londres sobre la deuda se expresó a la vez, pues, la renuncia a reparaciones de guerra de parte de Alemania y la renuncia de los EE. UU. al pago de los préstamos de la Segunda Guerra Mundial de parte de sus aliados de Europa Occidental. Sin embargo, los EE. UU. sí exigieron de la Unión Soviética el pago de sus préstamos de guerra. El rechazo de parte de la Unión Soviética a efectuar tal pago, fue tomado por los EE. UU. como una razón para entrar en la Guerra Fría.

2) *La ayuda del Plan Marshall.* Esta ayuda consistió en pagos de ayuda y en préstamos que no había que atender a largo plazo en moneda extranjera. No se transformó en una deuda externa inmediata, cuya atención habría sido una carga para la reconstrucción. Fue usada para dar créditos en moneda interna de los países receptores, créditos que había que atender en moneda interna y que constituirían un fondo rotativo disponible para nuevos créditos en moneda interna.

Eso fue posible por el hecho de que no había que atender deuda externa alguna significativa. Por ende, los fondos del Plan Marshall significaron una transferencia efectiva de ingresos (ahorros) de los EE. UU. hacia Europa, y son uno de los casos excepcionales de la historia moderna en los cuales préstamos externos implicaron transferencias efectivas. Sin el acuerdo acerca de la deuda de Londres esta transferencia no habría sido posible. En efecto, en el caso de una deuda externa significativa de Europa Occidental, si se hubiera exigido la atención inmediata a esa deuda, los fondos del Plan Marshall habrían fluido de inmediato de vuelta a los EE. UU. para la atención de esa deuda. Dichos fondos, por ende, no habrían llevado a ninguna transferencia de ingresos. Sin embargo, en la forma en la que fueron otorgados, sí constituyeron una transferencia real de ahorros desde los EE. UU. hacia Europa. Por eso, esta transferencia se hizo notar entonces en una balanza comercial altamente negativa de Europa Occidental. De ahí que la ayuda del Plan Marshall constituya uno de los pocos casos en los cuales fondos de ayuda y de créditos condujeron de manera efectiva a transferencias de ingresos.

Este hecho distingue al Plan Marshall de la mayor parte de las tal llamadas ayudas económicas de los países del centro hacia los países subdesarrollados. Solamente en casos excepcionales ellas implican trans-

ferencias efectivas de ingresos y, por consiguiente, transferencias de ahorros. En su mayor parte retornan, inmediatamente después de recibidas, a los países acreedores para la atención de las transferencias de ganancias de intereses de la deuda. En todas partes, los pagos que se reciben a cuenta de alguna ayuda para el desarrollo suelen ser muy inferiores a los que se pagan por transferencias de ganancias e intereses. Se mete en el bolsillo de los países subdesarrollados una suma pequeña, pero se les saca sumas mucho mayores. No obstante, de cara al público, los países acreedores solo hablan de aquellas sumas pequeñas que meten en los bolsillos de los subdesarrollados, elogiándose a sí mismos por su bondad; no mencionan para nada las sumas mucho mayores que extraen de los mismos bolsillos. De esta manera surge la creencia de que los países desarrollados efectivamente transfieren ingresos a los países subdesarrollados. Pero esto tiene muy poco que ver con la realidad, así como con lo que fue el Plan Marshall.

3) *La Unión de Pagos de Europa Occidental.* Tuvo como una de sus funciones principales evitar procesos de endeudamiento entre los propios países europeos occidentales durante el período de la reconstrucción. Lo consiguió imponiéndoles condiciones para equilibrar entre ellos sus balanzas comerciales. Cuando en un país aparecía un saldo negativo, se lo obligaba a eliminarlo por medio de una política sobre el comercio internacional correspondiente. Para esta relación entre las diversas balanzas comerciales había un margen —un tal llamado *swing*— dentro del cual tenían que mantenerse los saldos positivos o negativos eventuales, el cual no se podía traspasar. Los saldos negativos —déficit— de la balanza comercial no fueron financiados por préstamos en divisas, sino de la caja de compensación de la Unión europeo-occidental. Por eso no se pagaron intereses, sino que los saldos negativos de unos países se cubrieron con los saldos positivos de otros. Los saldos negativos de un período podían ser equilibrados por saldos positivos de otro período sin el peligro de que un financiamiento mediante préstamos hiciera aparecer avalanchas exponenciales de endeudamiento, que posteriormente ya no se pudieran detener con ningún saldo positivo realista.

Esta Unión de Pagos de Europa Occidental efectivamente logró evitar procesos de endeudamiento relevantes durante el período de reconstrucción, que duró varias décadas, a pesar de que algunos países tuvieron una capacidad de exportación mucho más grande que otros.

Estas tres medidas formaron un conjunto que resultó de la estrategia de evitar que la reconstrucción fuera imposibilitada por un nuevo proceso de endeudamiento. Las tres medidas fueron, por tanto, partes de una estrategia global de reconstrucción, cuyo éxito solamente es explicable por estas medidas que en su correspondencia mutua conformaron la estrategia. La misma estrategia fue completada por algunos elementos adicionales. Se trató del fomento de ordenamientos de mercados. El más importante fue el marco del mercado agrícola europeo, el cual todavía mantiene su importancia. A su lado aparecía el ordenamiento del marco del carbón y el acero, realizado especialmente entre Francia y Alemania.

Al terminar el período de la reconstrucción en el transcurso de los años sesenta, muchas de estas medidas perdieron su relevancia o fueron simplemente anuladas. Pero sin duda, constituyeron una condición irrenunciable para el éxito de la reconstrucción.

Ciertamente, una comparación histórica de este tipo solo puede brindar analogías y comparaciones para otras regiones del mundo. No puede ser copiada sin más. No obstante, da puntos de referencia que pueden tener su importancia también para una tarea como la del desarrollo de los países subdesarrollados.

En la actualidad se trata del desarrollo sostenible para toda la humanidad. No simplemente como género humano, sino por medio de la vida de todos los seres humanos. Tal desarrollo sostenible solo es posible si esta meta se une con la solución del problema de la deuda externa, y hace que también ella misma sea sostenible. Sin embargo, no puede serlo si no se desarrolla un conjunto de medidas análogas al caso histórico comentado de la Unión Europea en su período de reconstrucción. Si eso no se hace, la propia sobrevivencia de la humanidad se pone en peligro.

Un proyecto de este tipo tendría que considerar varias necesidades:

1) Es necesario efectuar la cancelación de la deuda externa —o una moratoria a largo plazo— por lo menos para aquella parte de ella efectivamente impagable. Eso se refiere a mucho más de la mitad de esta deuda, porque se trata de la mayor parte de ella. Si queda una deuda restante, tiene que ser pagable, pero también pagada. El financiamiento del pago de la deuda externa mediante nuevos préstamos tiene que ser excluido porque solo conduce a nuevos procesos exponenciales de endeudamiento, que al final vuelven a producir la situación de la impagabilidad.

2) Cualquier ayuda económica tiene que realizarse de una manera tal, que efectivamente produzca transferencias de ingresos. Eso solamente es posible si a la ayuda la antecede una cancelación general de las deudas pendientes, y si ella no es transformada en una nueva deuda externa. Para eso tiene que ser pagada a fondos rotativos en moneda interna que puedan entregarla para nuevos préstamos internos. Unicamente en la administración de estos fondos pueden y deben entrar también criterios de los países donantes, aunque siempre bajo la condición de que se evite un nuevo proceso de endeudamiento.

3) Para que sea posible una solución para el comercio mundial, tiene que haber una especie de unión mundial de pagos. La economía mundial es un sistema cerrado. Por ende, la suma de los saldos negativos de la balanza comercial es siempre igual a la suma de los saldos positivos. Los países con saldos positivos tienen interés en financiar los correspondientes saldos nega-

tivos de los otros países por medio de crédito. No obstante, de esta manera desatan siempre de nuevo procesos exponenciales de endeudamiento que es difícil, y muchas veces imposible, pagar en períodos posteriores para los países de saldo negativo. Eso solo lo puede solucionar una unión de pagos mediante una caja de compensación que prescriba márgenes tanto para los saldos negativos como para los positivos de las diversas balanzas comerciales, y que obligue a los países a ejecutar una política económica que haga posible este tipo de equilibrio. En el caso de un saldo positivo de la balanza comercial, la política tiene que ser la del aumento de las importaciones o la de la restricción de las exportaciones, y en el caso de los saldos negativos al revés. Los saldos positivos tienen que financiar los saldos negativos sin que intermedie ningún sistema de crédito.

Este conjunto de medidas tendría que ser completado por un ordenamiento internacional para materias primas y productos agrícolas, sin el cual será imposible asegurar solvencia económica de los países más débiles. Sin embargo, un desarrollo solamente puede ser sostenible si está en equilibrio con el medio ambiente. Eso exige un ordenamiento mundial también del medio ambiente.

En suma, eso puede ser un proyecto de salida. Por supuesto, no es un plan de gobierno. Es un esbozo para hacer ver las líneas en las cuales habría que pensar en algo concreto para llegar por fin a algún plan de gobierno.

Pero, es bien obvio que un proyecto de este tipo propone algo que bajo las actuales relaciones de poder resulta por completo imposible. Que algo así fuera posible para una determinada región del mundo —Europa Occidental después de la Segunda Guerra Mundial—, se explica solamente por las condiciones creadas por la Guerra Fría. Hoy, para el poder establecido, no existe una presión parecida. No obstante, esto no cambia para nada el hecho de la necesidad urgente de medidas de este tipo. Solo significa que con las actuales relaciones de poder es del todo imposible asegurar un desarrollo sostenible para la humanidad. Sin embargo, si eso es imposible, entonces no es posible detener el actual proceso de destrucción de la humanidad y de la naturaleza. Las relaciones de poder programan por tanto el suicidio colectivo de la humanidad y declaran la imposibilidad de oponerse a la paranoia.

Pero, por eso, un proyecto de este tipo no es utópico sino que sigue siendo realista. En la actualidad es imposible de hecho, no obstante lo que hoy es imposible de hecho no por eso es utópico. En la Antigüedad, por ejemplo, era imposible para el ser humano volar, pero no por eso era utópico. La utopía es la imaginación de un estado de cosas, cuya realización imaginada se encuentra fuera de la condición humana. Es necesario concebir utopías, pues sin ellas no se podría conocer el marco de la condición humana, sin embargo, de por sí no son factibles. Un proyecto de solución, en cambio, es algo diferente. Su realización puede ser imposible de hecho, si bien lo es porque hay seres humanos y poderes que se resisten a esa realización. En este sentido es factible, aunque a la vez imposible de hecho. Es decir, su imposibilidad de hecho es una imposibilidad humanamente producida, la cual precisamente por eso es también modificable. Las utopías, por el contrario, van mucho más allá. Esto vale, por ejemplo, para las utopías de la abolición del Estado, del dinero y del mercado o del matrimonio, para mencionar la tríada anarquista. Aun cuando todos los seres humanos de la tierra quisieran su realización, sigue siendo imposible hacerlas realidad puesto que van más allá de la propia condición humana. En términos realistas, su realización solo se puede imaginar en términos religiosos.

Para un proyecto de solución, en cambio, eso es completamente diferente. Es posible si los seres humanos y los poderes se proponen realizarlo. Pueden ser imposibles de hecho, no obstante es posible hacerlos posibles.

En esta perspectiva, la política no es simplemente el arte de los posible. Hoy hay que concebirla más bien como el arte de hacer posible lo que es imposible de hecho. Por eso encierra un conflicto que no se puede evitar, en cuanto existen poderes que hacen imposible lo que políticamente es necesario. Es necesario enfrentar este conflicto, ya que este tipo de conflictos no se pueden solucionar por la negación de su existencia. Se trata de un conflicto en la perspectiva de un desarrollo sostenible en pos de la vida de la humanidad, del cual en la actualidad son conscientes partes importantes de la sociedad civil y es asumido por ellas.

Es importante tener conciencia del hecho de que se requiere concebir proyectos de solución, a pesar de que sean imposibles de hecho. Lo imposible de hecho, hay que hacerlo posible. Sin embargo, únicamente se puede hacer posible un proyecto concebido antes de empujar su realización. Lo que no ha sido pensado y concebido, tampoco se puede hacer posible; aunque el hecho de haber concebido una solución, de ninguna manera garantiza su realización.

4. Dimensiones éticas y teológicas del problema de la deuda

Los procesos de endeudamiento atraviesan toda nuestra historia. Comienzan a darse con el mismo desarrollo de las relaciones mercantiles. Estas relaciones implican la posibilidad de procesos de endeudamiento. Si no se detiene a tiempo estos procesos, sus resultados amenazan la capacidad de vivir de la sociedad, y la subvierten.

Los procesos de endeudamiento tienen su propia dinámica, ya que la tasa de interés puede hacer crecer la deuda en forma acumulativa y exponencial, y por

eso crea avalanchas de deuda que muchas veces ya no son alcanzables por ninguna producción económica real. Llevan a deudas impagables, las cuales son ficticias desde el punto de vista de su pagabilidad, pero que constituyen tales poderes sobre otros seres humanos, que las fuerzas productivas esenciales caen en las manos de los acreedores con sus consecuencias de pauperización y marginación de la población.

Por esta razón, el interés no es un precio como los otros precios. Como precio es a la vez determinante de la tasa de crecimiento de procesos acumulativos y exponenciales, que según su tamaño pueden desarrollarse hacia avalanchas imparables. Estos procesos se pueden desvincular por completo del desarrollo de la economía real, y en tal caso resultan destructivos para todas las relaciones sociales. Como avalanchas, sepultan efectivamente poblaciones enteras.

Como estos procesos de endeudamiento comienzan con las propias relaciones mercantiles, están presentes en la historia de la antigüedad del Cercano Oriente y del Imperio Romano. Por eso, allí también se desarrolla la discusión ética y teológica referente al problema de la deuda. Esta discusión empieza en la tradición judía, aunque para su mejor comprensión conviene entrar asimismo en la discusión que se realiza en la tradición romana.

En el primer siglo a. C. el Imperio Romano está marcado por un conflicto de este tipo, el cual es un elemento esencial para la crisis de la república romana y que lleva en su desarrollo siguiente al tránsito hacia el gobierno de los emperadores-césares.

El endeudamiento de los campesinos libres de Italia conduce a una reestructuración completa de la estructura agrícola. Las élites dominantes compran como acreedores la tierra y pasan a la producción en latifundios sobre la base del trabajo forzado de esclavos. Los campesinos pauperizados emigran a las ciudades, en especial a Roma, donde constituyen una población sobrante. Hay una serie de levantamientos, en los cuales participan los campesinos endeudados. El último y más conocido es el de Catilina en el año 63 a. C., quien logra movilizar en su ejército estas capas endeudadas de la población. En contra de este levantamiento, Cicerón pronuncia sus discursos anticatilinarios, que no muestran la más mínima comprensión del problema. La derrota de este levantamiento lleva a la fijación de la nueva estructura agrícola, a la cual ya no puede resistir nadie. Como consecuencia fomenta la destrucción de la república romana, la misma que Cicerón precisamente quería salvar mediante la represión del levantamiento.

Cicerón ni siquiera menciona el hecho de que la posibilidad de la república romana clásica está estrechamente vinculada con una estructura agrícola en la cual los ciudadanos romanos son pequeños productores independientes. En el grado en que éstos son expropiados, se socava la república. En vez de dedicarse a este problema y su solución, Cicerón llama de modo unilateral a los altos valores de la república. Solo que estas virtudes eran ya un elemento de distorsión para la nueva estructura económica y social. Las élites dominantes no buscaban virtudes republicanas, sino la estabilización del nuevo orden y la represión del levantamiento.

Tras la derrota del levantamiento, la crisis de la república prosigue hasta el intento de Julio César de tomar el poder como emperador. El es asesinado en nombre de las virtudes de la república, pero ni siquiera esto la salva. En las luchas por la sucesión de César, Antonio manda a asesinar al mismo Cicerón. Luego de que el propio Antonio es marginado Octavio, éste toma el poder como emperador y se transforma en el primer emperador romano que entra a la historia con el nombre de Augusto. Unicamente sobreviven las estructuras formales de la república, esto es sin el significado democrático anterior, de ahí que no son más que una fachada detrás de la cual Augusto ejerce su poder.

La opinión que Cicerón expresa sobre aquellos campesinos que perdieron sus tierras debido al endeudamiento, es totalmente cínica:

> No piensan en otra cosa que en muertes, incendios y rapiñas; han dilapidado su patrimonio, han hipotecado su hacienda, y cuando la fortuna empezó a faltarles —de esto hace tiempo— les quedó el crédito... Sin embargo, siguen practicando en la escasez aquel desenfreno de la abundancia ("Discursos contra Catilina", en *Cicerón*. Madrid, EDAF, 1973, pág. 399).

Eso suena igual a lo que los funcionarios del FMI hablaban en los años ochenta acerca del endeudamiento de América Latina. Según ese discurso, aquel que tiene deudas impagables ha dilapado y derrochado su dinero, y por consiguiente es el culpable. Deuda y culpa se identifican. Esto aparece como la ética de la deuda y no hay nada más que decir; solo queda mantener la paz y pagar lo que se pueda. Para Cicerón, el que cuida en Roma esta paz es Júpiter, y Cicerón la ofrece como el salvador. Dios es el Dios de los acreedores, el cual pronuncia el juicio de culpabilidad sobre los deudores.

Algunos siglos antes había aparecido la tradición judía, si bien con un enfoque casi al revés. Allí el deudor no es el culpable, sino que el acreedor es el responsable tanto del proceso de endeudamiento como por las consecuencias que tiene el endeudamiento sobre el deudor. Se entiende por deudas de por sí las deudas impagables, y no se pone siquiera en duda el principio de que las deudas deben ser pagadas. Sin embargo se establece que las deudas impagables deben ser interrumpidas porque esclavizan al ser humano. El deudor tampoco es de por sí inocente, pero habiendo perdido su libertad, tiene que recuperarla independientemente de las razones o motivos del endeudamiento. Inclusive el deudor que ha derrochado y dilapidado en fiestas —para usar el lenguaje de Cicerón y del Fondo Monetario— no debe perder su libertad y tiene que volver a ser libre. No se establece culpabilidad ni del deudor ni del acreedor, sino que se establecen responsabilidades y se estipulan las condiciones para la interrupción del proceso de

endeudamiento. La argumentación parte del hecho de que es necesario interrumpirlo para que el deudor vuelva a ser libre. Con este objetivo se llama a un año de jubileo cada cincuenta años. La argumentación en favor del año de jubileo no se restringe a ser moralizante, sino que parte de la necesidad de asegurar una sociedad de seres humanos libres. Y eso no es posible sin la interrupción de los procesos de endeudamiento. En la lógica del mercado ocurre la pérdida de la libertad. Desde este punto de vista, Dios no es el Dios de los acreedores, no obstante tampoco es un simple representante de los intereses de los deudores. El es el Dios de las condiciones de vida para todos, y por tal razón es el Dios de la interrupción de los procesos de endeudamiento.

No obstante, en cuanto el acreedor produce la pobreza, el juicio sobre él es destructor: "el despojo del mísero tenéis en vuestra casa" (Is. 3,14) Son ladrones. Pero el juicio según el cual son ladrones no se sigue de por sí del hecho de que sean ricos o que sean acreedores. No hay una condena ni de la riqueza ni de la relación de deuda de por sí. La riqueza y los préstamos constituyen un robo o despojo en la medida que se basan en la existencia de pobres. En tanto hay pobres, la riqueza es un robo. Donde no hay pobres, la riqueza no es un robo. La condena de la riqueza y de los préstamos no es moralizante en el sentido de alguna salvación en razón de la pobreza. Se condena la pobreza real y se establece la responsabilidad del rico, y en consecuencia del acreedor, por la pobreza y su superación. El culpable no es el deudor. Sin embargo es quien declara la culpabilidad del acreedor por seguir con la relación de deuda eternamente. La riqueza es una bendición que se transforma en maldición cuando es acompañada por la pobreza. El centro es, pues, que la bendición se transforma en maldición por el criterio de la pobreza. Ninguna pobreza espiritualizada salva del hecho de que la riqueza se convierte en maldición; solamente lo hace la superación de la pobreza real.

Es con este trasfondo que aparece la exigencia de años sabáticos y años de jubileo. El año del jubileo es el caso más interesante para nuestro argumento. Se exige su proclama cada cincuenta años. Con el año de jubileo son canceladas todas las deudas. No obstante no se lo restringe a esta cancelación, sino que se exige la recuperación de las condiciones de producción para todos. En una sociedad de pequeños productores, cuyo medio de producción más importante es la tierra, eso implica la exigencia de recuperar en el año del jubileo la distribución de la tierra anterior. Es decir, por un lado, la cancelación de las deudas; por el otro, la recuperación de condiciones de producción dignas para todos. Eso es necesario en vista de que el proceso de endeudamiento produce una distribución de la tierra en favor de los acreedores. El período de cincuenta años, inclusive para nuestro tiempo, es sumamente realista. En la teoría actual de las coyunturas se trata del período de los ciclos largos, llamados ciclos de Kondratieff. Son a la vez ciclos de endeudamiento.

Cuántas veces efectivamente fue realizado el año de jubileo, no se sabe. Pero aun cuando su proclama apenas haya sido posible raras veces, su exigencia muestra una visión del problema muy diferente de la que hallamos en Roma, si seguimos a Cicerón. Luego, la exigencia del año de jubileo evidencia su realismo. Cicerón fracasa en su intento de salvar la república romana. Es fácil ver que únicamente podría haber logrado su objetivo mediante la proclama de algo así como el año de jubileo. Las virtudes de la república que él quiere asegurar tienen condiciones sin las cuales no son realizables. Una de estas condiciones es la existencia de ciudadanos libres en su actividad económica efectiva. Solo una cancelación de las deudas y una nueva distribución de las tierras podría haber cumplido con estas condiciones. Cicerón no era capaz de verlo. Al no visualizarlo, su lucha por la república romana estaba perdida de antemano. Tras el asesinato de Julio César, Cicerón sigue apoyando a los partidarios de la república. Antonio lo manda a asesinar, y la lucha de Cicerón tiene un final trágico.

Sin embargo, si Cicerón hubiera hecho el intento de dar una solución al problema de la deuda y de la distribución de la tierra para salvar a la república, habría llegado a una cercanía peligrosa a Catilina. Dado el gran poder de los acreedores, probablemente habría perdido tanto el conflicto como también la vida. Posiblemente, la salvación de la república dejaba esta única alternativa: o fusilado o ahorcado. Por ende, no es siempre seguro que exista una solución efectiva para el problema de la deuda. Si el poder de los acreedores es lo bastante grande para imponerse, y si ellos no están dispuestos a aceptar su responsabilidad por las consecuencias de su acción, no hay solución. El resultado es una crisis de consecuencias imprevisibles. Existe un camino realista, no obstante no es posible andar por él.

En este sentido es totalmente realista llamar a un año de jubileo. Pero eso no significa que sea posible realizarlo sin asumir los conflictos correspondientes. El poder de los acreedores resiste. Solamente puede ser posible como consecuencia de una política que haga posible lo que es imposible de hecho.

Jesús asume explícitamente esta tradición del año de jubileo. Según el evangelio de Lucas, él comienza su actividad pública con el llamado a un "año de gracia del Señor" (Lc. 4,19), lo que es una forma de asumir la tradición del año de jubileo del año sabático.

Esto lleva a la teología cristiana de la crítica a la ley. Estoy convencido de que la problemática de la deuda da el trasfondo real de esta crítica. Precisamente la constatación de la responsabilidad del acreedor lleva a esta crítica de la ley, que es expresada de manera universal en el mensaje cristiano. Si el acreedor es responsable, el problema es obvio. La ley está siempre de lado del acreedor. El acreedor cumple la ley según la cual hay que pagar las deudas. Tiene de su lado la letra de la ley, los tribunales y la policía. En cambio, el deudor viola la ley en el caso de que su deuda resulte impagable. No la viola por ser inmoral, a pesar de que hay casos así. Sin embargo ese no es el

caso cuando ocurre la impagabilidad. Por eso, toda la discusión y todos los desacuerdos respecto al problema de la deuda se refieren al caso de la impagabilidad. El deudor no puede pagar, pero al no hacerlo, viola la ley de acuerdo con la cual está obligado a pagar. Viola la ley porque no puede no violarla. No obstante la ley lo condena y lo declara culpable de violarla. El deudor, por consiguiente, está perdido y no tiene ninguna justificación frente a la ley.

Por tanto, si el acreedor es responsable de las consecuencias de su acción, la conclusión únicamente puede ser: la ley no hace justo —no justifica— por su cumplimiento. Quien cumple la ley, no por eso es justo todavía. En relación al pago de la deuda, el conocido pasaje del Padre Nuestro lo expresa: "perdónanos nuestras deudas, así como nosotros hemos perdonado a nuestros deudores" (Mt. 6,12). Se trata por supuesto de deudas impagables, no de cualquier deuda. De deudas cuyo cobro despoja de su libertad al deudor. La base de todo perdón es el perdón de estas deudas. El evangelio de Mateo expresa con más insistencia este punto de vista. La parábola del acreedor inmisericorde (Mt. 18, 23-35) es en realidad una explicitación del citado pasaje del Padre Nuestro. La ley y su cumplimiento no hacen justo a nadie, sino solo las consecuencias que tienen sobre la vida del otro. Si destruye esta vida, la ley es suspendida. Pierde su validez.

Aparece una imaginación muy especial de lo que es el pecado. Según esto, hay una injusticia que se comete cumpliendo la ley. Esa es, de hecho, la imaginación del pecado preponderante en el mensaje cristiano, la cual es una extensión de la deuda a todas las obligaciones legales. En los evangelios esta extensión se efectúa en las discusiones de Jesús por la interpretación legalista del mandamiento del sábado: "El ser humano no es para el sábado, sino que el sábado es para el ser humano". De esta manera no se pone solamente en paréntesis la ley del pago de la deuda, sino cualquier mandamiento legal y normativo. La ley no hace justo —o sea, su cumplimiento no justifica de por sí—; son las consecuencias que el cumplimiento de la ley tiene sobre el otro afectado las que deciden sobre la justicia de la acción. El puro cumplimiento de la ley lleva al endurecimiento de los corazones. Con eso, cualquier legalidad tiene apenas una validez provisoria [3].

Desde este punto de vista, Dios no es ni el Dios de los acreedores ni el Dios de la ley formal y normativa. No lo es ni en la tradición judía —la ley judía no es una ley en este sentido— ni en la cristiana. Dios, como Dios, está identificado con la vida humana. Por eso, un acreedor que quita la libertad al deudor que le adeuda una deuda impagable, no puede tener fe.

La fe solamente hace justo —justifica—, si ella es un camino —camino, verdad y vida— y no una simple confesión de convicciones. Como camino, la fe hace lo que es justo. Una convicción, aunque sea muy intensa e íntima, no hace justo y por tanto no justifica.

En la tradición cristiana esta teología de la crítica de la ley ha sido siempre muy interpretada, e inclusive negada, a pesar de que se encuentra en el centro del mensaje cristiano. Siempre que el cristianismo ha subido al poder, se la ha reprimido o espiritualizado. Se trata de la alianza de trono y altar. Eso es consecuencia del pensamiento según el cual el pecado se comete cumpliendo la ley, pero no necesariamente violándola. Este pensamiento es por fuerza crítico frente a la ley, la autoridad y el sistema. Sin embargo, un cristianismo en el poder se encuentra necesariamente frente a la tentación de reprimir su origen, o simplemente de olvidarlo. Pero, como esta libertad cristiana está en su origen, retorna de manera constante. Es la libertad del ser humano como sujeto, que toma conciencia de su subjetividad. Desde el punto de vista de esta libertad, no hay alianza de trono y altar.

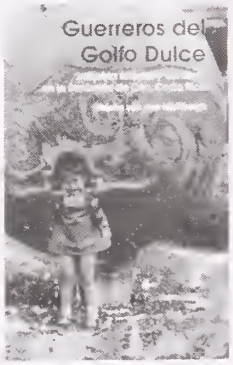
Esta tentación del cristianismo está paradigmáticamente presente en la traducción del pasaje citado del Padre Nuestro que se ha introducido, e inclusive impuesto, en América Latina en las últimas décadas. La traducción literal "perdónanos nuestras deudas, así como nosotros hemos perdonado a nuestros deudores" ha sido sustituida, a partir de fines del decenio de los sesenta, por otra: "Perdónanos nuestras ofensas como nosotros perdonamos a los que nos ofenden". Se trata de una falsificación obvia del texto. Cuando se hacía urgente la solución del problema de la deuda en este continente, se eliminaba la conexión entre el perdón de la deuda y la culpa que está en el origen del cristianismo. En esta nueva traducción, el pasaje citado del Padre Nuestro ya no se refiere a una injusticia que se comete en cumplimiento de la ley, sino que toda injusticia es vista otra vez como una violación de la ley. Por eso se usan expresiones que dejan de cuestionar la dominación por la ley, la autoridad y el sistema.

Pero solamente desde la perspectiva de la ética y la teología de la crítica de la ley puede haber "estructuras del pecado" o un "pecado social", como el propio Papa actual menciona. Ya desde los años sesenta, los teólogos de la liberación hablaban en este mismo sentido del "pecado estructural". Se trata en todo caso de la denuncia de una injusticia que se comete cumpliendo la ley.

Hoy se trata precisamente de eso, cuando muchos movimientos, e inclusive muchas iglesias, llaman a un año de jubileo. ■

[3] Ver Tamez, Elsa. *Contra toda condena. La justificación por la fe desde los excluidos.* San José, DEI, 1991. Tamez insiste en este hecho según el cual la justificación se logra por hacerse justo. Y la justicia interpela a la ley.

NOVEDADES DEI



GUERREROS DEL GOLFO DULCE

Industria forestal y conflicto en la Península de Osa, Costa Rica

Helena Van den Hombergh

LA RESURRECCION DE JESUS, EL CRISTO

una interpretación desde la lucha por la vida

Jorge Pixley

ETICA Y ECONOMIA EN ADAM SMITH Y FRIEDERICH HAYEK

Germán Gutiérrez

HACIA UNA FILOSOFIA INTERSUBJETIVA
De la relación sujeto-objeto a la relación sujeto-sujeto. Retos y tareas de la filosofía latinoamericana de cara al 2000 *

José Francisco Gómez Hinojosa **

Introducción

Si alguna cosa nos enseña este fin de milenio, cuyo advenimiento hemos comenzado a celebrar quizá con demasiada anticipación, es que todo debe ser rediseñado, todo tiene que ser evaluado para su eventual modificación. No hay instancia humana capaz de escapar a esta imperiosa necesidad, quizá más por exigencia externa que por compromiso interno. Sin embargo, las ciencias sociales en su conjunto, y en especial la filosofía, deben también responder a ese reclamo, deben dar cuenta de su posición frente al arribo del nuevo siglo XXI.

¿Cuáles son los retos que la filosofía contemporánea y latinoamericana deberá enfrentar en el umbral del próximo siglo? ¿Qué tareas se desprenden de tales desafíos? Responder a estas preguntas es el propósito del siguiente ensayo, y queremos hacerlo desde la perspectiva de la filosofía intersubjetiva, siempre clásica en cuanto portadora de posiciones que no son nuevas en el concierto filosófico latinoamericano y mundial, pero al mismo tiempo inédita, en la medida en que propone un cambio radical en la presentación del Sujeto (con mayúscula).

En primer lugar, el artículo ofrecerá los principales retos con los que la filosofía deberá lidiar en el futuro inmediato, partiendo de la definición misma de la filosofía, y pasando por el análisis de problemáticas sociales —como la pobreza y la enfermedad—, ecológicas y religiosas, hasta llegar al planteamiento de una nueva relación entre sujeto y sujeto, dejando atrás la correspondencia entre sujeto y objeto, mantenida durante siglos por la tradición aristotélico-tomista y no pocas corrientes filosóficas (en adelante "filosofía clásica"). En la segunda parte, analizaremos los principales elementos que nos pueden ayudar a la formación de esa filosofía intersubjetiva, repasando las principales áreas sistemáticas de la tradición aristotélico-tomista: crítica, metafísica, antropología, cosmología, teodicea y ética. En un tercer momento, aterrizaremos las reflexiones anteriores en las tareas que la filosofía latinoamericana tiene por delante, en especial de cara al 2000, retomando los desafíos que se analizaron en la primera parte del trabajo. Una conclusión, recopilativo-proyectiva, cerrará el texto que, como siempre, quiere ser un diálogo más que la exposición de verdades acabadas.

1. Retos

Por "retos" no entenderemos en el presente trabajo las amenazas que puedan afectar a la filosofía, sino las oportunidades que a ella se le presentan para que sea fiel a su misión, en especial de cara a los peculiares tiempos actuales.

---

* Las siguientes reflexiones ya las anticipé, de forma inicial, aproximativa y fragmentaria, en la conferencia *Retos y tareas de la filosofía latinoamericana de cara al 2000. De la relación sujeto-objeto a la relación sujeto-sujeto*, pronunciada en Autián, Jalisco, el 10 de marzo de 1998. Agradezco a los profesores Carlos Díaz, Rafael Segovia y Mauricio Urrea, quienes enriquecieron con sus opiniones el proyecto original de este trabajo. Como sucede en estos casos, soy el único responsable del texto definitivo.

** Profesor en la Universidad Pontificia de México.

1.1. La definición de filosofía

Comencemos por analizar la definición misma que se tiene de la filosofía. Quizá más que su acepción etimológica —"amor a la sabiduría", sobre la que regresaremos más adelante— la definición más extendida de filosofía proviene de la tradición aristotélico-tomista, de gran influjo no sólo en nuestros seminarios y universidades católicas, pontificias o de inspiración cristiana, sino en muchos centros del pensamiento occidental. Ella ofreció, para quedarse entre nosotros, la clásica definición de "scientia omnium rerum, per altisimas causas, naturali rationis lumine comparata" (ciencia que abarca todas las cosas, desde sus últimas causas y estudiadas bajo la luz natural de la razón).

Vinculada tal descripción a la escolástica medieval, y ya ampliamente criticada, en cuanto metafísica ocultadora del ser, tanto por el racionalismo cartesiano como por el idealismo kantiano y hegeliano, esa definición ha caído en desuso en no pocos ambientes filosóficos. Los discípulos de Hegel situados a su izquierda, con Marx a la cabeza, buscaron devolverle a la filosofía la practicidad que ya había buscado August Von Cieszkowski (1814-1894), un pensador prácticamente desconocido entre nosotros. Gracias al especialismo, la fecundidad y la inter-relación de los filósofos contemporáneos, la definición de filosofía comenzó a transitar por otros rumbos. Así, tenemos que las distintas corrientes de la filosofía europea contemporánea la han definido como la voluntad de búsqueda; el instinto de exploración; el amor a la verdad que se descubre en la alteridad; el compromiso de la mundialización, el pacifismo, el voluntariado y la militancia, el ecologismo, el vitalismo y la justicia. Empeños todos irrenunciables para cualquier filósofo que se precie de serlo.

Otras escuelas contemporáneas ven a la filosofía como el acto de replegarse interiormente indagando la propia espiritualidad a través de la conciencia como sujeto; el acto del espíritu infinito —conciencia— que se reconoce como tal en sus manifestaciones finitas; el reflexionar sobre el saber científico para descubrir las condiciones de su validez; el acto práctico que manifiesta la superioridad de la acción sobre el pensamiento; el análisis lógico-lingüístico de la ciencia; el análisis sobre las actitudes fundamentales de las que se origina todo el mundo del conocimiento y de la vida del hombre; el examen del modo de ser del hombre como indagación en la que el sujeto mismo se involucra directamente, etc.

El pensamiento filosófico latinoamericano, en especial el que gira en tomo a la "Filosofía de la Liberación", define la tarea filosófica como una ruptura, conversión y muerte al mundo cotidiano, el acceso a una trascendencia, la dialéctica pedagógica de la liberación, la ética primeramente antropológica y la metafísica histórica [1].

Pues bien. Todas estas definiciones, meritorias en términos de intento clarificador, buscan enfatizar diversos tópicos en torno al método filosófico, a su objeto de estudio, a los límites que el lenguaje presenta como vehículo filosófico, a la función de la ciencia o del pensamiento místico, a la prioridad de la existencia sobre la esencia o a la inversa, etc. Sin embargo, tales definiciones ni recuperan el carácter sapiencial de la filosofía, ni se preguntan por las fuentes actuales de esa sabiduría, ni asumen la problemática sujeto-sujeto que desarrollaremos más adelante.

Este es, entonces, el primer reto de la filosofía latinoamericana de cara al 2000: redefinir, rediseñar —diríamos en términos actuales— el interés de la filosofía por la sabiduría y preguntarse por los manantiales de donde está brotando la sabiduría actual, enfatizando su nueva dimensión intersubjetiva.

1.2. Los problemas sociales, en especial la pobreza y la enfermedad

Pero si la definición misma de la filosofía es el primero de nuestros retos, tal problemática humana es el segundo, aunque no en orden de importancia. No olvidemos que si las preocupaciones cosmológica, metafísica y crítica o gnoseológica ocuparon a las épocas antigua, medieval y moderna en sus intereses —como lo veremos más adelante—, el problema antropológico es el que nos viene preocupando desde la muerte de Hegel, al menos en lo que respecta a la filosofía occidental.

El hombre y la mujer latinoamericanos, es evidente, ni le plantean a la filosofía, ni se plantean ellos mismos, los horizontes de reflexión que establece el pensamiento europeo o estadounidense. Si allá el sentido de la vida se cuestiona por la abundancia de bienes y la insatisfacción metafísica que provoca su exagerado consumo, entre nosotros la situación y problemáticas son bien diversas.

Y es que, aunque haya caído el Muro de Berlín y con él, aparentemente, la utopía marxista, que pareció para muchos y durante varias décadas el punto de referencia obligado para instrumentar la liberación de nuestros pueblos [2], lo cierto es que el pretendido triunfo del capitalismo —hoy llamado neoliberalismo— dista mucho de ser real en la práctica co-

[1] Cf. mi trabajo "La praxis (unidad teoría-práctica) como criterio de verdad. Condiciones de posibilidad para una filosofía latinoamericana del conocimiento", en *Efemérides Mexicana* No. 7/19 (1988), págs. 5-26. Extiendo una disculpa por la abundancia de citas personales que aparecerán a lo largo del trabajo. Creo que es preferible tal exceso al autoplagio. Al mismo tiempo, advierto que algunas de las reflexiones aquí expuestas ya han sido tratadas en anteriores publicaciones. Vuelvo sobre ellas, después de algunos años, a manera de síntesis y enriquecimiento, gracias a los datos que han venido apareciendo recientemente y a los comentarios de varios colegas y amigos.

[2] Sobre esta relación, y los atractivos mutuos que se presentaban en aquellos años para cristianos y marxistas cf. mi trabajo *Cristo/Marx: ¿un diálogo imposible?* Monterrey, Plus, 1989.

tidiana [3]. En efecto. No porque haya terminado el "socialismo real" —que fue poco socialista y poco real— los niveles de pobreza y marginación han disminuido. Por el contrario. Se estima que al día de hoy, más de una tercera parte de la población latinoamericana vive en situación de pobreza extrema —miseria— y más de dos terceras partes en pobreza no extrema, pero lejos, muy lejos, de los beneficios planteados por el neoliberalismo.

Junto a esta grave problemática, a la par de abstencionismos electorales y desinterés político, de invasiones culturales y sincretismos cada vez mayores, el hombre y la mujer latinoamericanos enfrentan, ya a fines de este siglo, enfermedades y flagelos que en otras latitudes ya han sido superadas o están en vías de extinción. El SIDA, por ejemplo, más allá de estigmatizaciones morales o sociales, se ensaña en forma privilegiada con universos poblacionales que con frecuencia están sumidos en la precariedad y la marginación [4].

¿Qué dice la filosofía latinoamericana al respecto? ¿Qué esperanza, fundada, puede ofrecer a tantas y tantas personas que se debaten entre la pobreza y la enfermedad? ¿De qué forma el pensamiento filosófico criollo puede hacerse voz de los que no la tienen? ¿Son los pobres, los enfermos y los marginados verdaderos sujetos de su propia historia? ¿O los seguimos considerando seres-objetos de ayuda, redención, incorporación a las bondades del mercado y de la globalización mundial? Responder a estas preguntas, entonces, representa nuestro segundo reto.

1.3. La ecología

El alzamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), desde el 1 de enero de 1994, evidenció no sólo la opresión sufrida por las etnias chiapanecas desde hacía siglos, sino la incompetencia de las demás culturas nacionales para comprender a las culturas indígenas [5].

Más allá de simpatías o antipatías hacia el Subcomandante Marcos, y del juicio que nos merece la actividad pastoral de Don Samuel Ruiz, lo que está en juego es la comprensión que se tiene fuera de Chiapas acerca de sus costumbres, tradiciones y formas de ver al mundo, a los demás y a Dios. Esto es, acerca de sus culturas. La concepción que allá se tiene sobre el tiempo, la familia, la tierra, el universo, la divinidad, etc., choca con nuestras nociones occidentales y urbanas, originadas muchas veces en los planteamientos filosóficos europeos que tanto han influido entre nosotros. El asunto de las autonomías, por ejemplo, evidencia las dificultades que tenemos para armonizar el respeto que merecen las culturas indígenas, por una parte, con la necesaria incorporación a los procesos de globalización que privan en el mundo entero, por otra.

Alguien ha dicho que el problema de Chiapas es un problema de tierras, y yo agregaría que el problema de la filosofía latinoamericana en su relación con Chiapas es un problema de ecología [6]. Veamos.

La ecología, que cobra gran importancia como preocupación académica a partir de 1960, "gana la calle" desde la década de los setenta, en la que prolifera todo tipo de movimientos ambientalistas. Desde este momento la ecología ya no es sólo una ciencia, reservada a especialistas en biología y química, sino una visión del mundo, una cultura que comienza a engendrar nuevas jerarquías de valores, distintas costumbres más apegadas al respeto de la naturaleza. Es por ello que podemos hablar, desde el punto de vista filosófico, ya no de una ecología, entendida como el estudio de la naturaleza, sino de una "ecofilía", concebida como el amor hacia la naturaleza, ya no de una naturaleza-objeto de estudio o transformación, sino de una naturaleza-sujeto de diálogo.

En esta perspectiva, la atención a la naturaleza deja de ser una preocupación burguesa, propia de rutilantes estrellas de cine que luchan por la preservación de especies raras, para convertirse en un asunto de vida o muerte. Hoy no es posible hablar de la liberación integral de la persona y nuestros pueblos, sin atender a las implicaciones que el medio ambiente tiene en esa liberación. No es posible postular una filosofía intersubjetiva sin reconocer en la naturaleza la categoría de sujeto.

¿Qué dice la filosofía latinoamericana sobre estos temas? ¿Qué pronósticos realiza con respecto al estado de la naturaleza en el próximo siglo? ¿Tiene una palabra nuestra filosofía para los indígenas que ven cómo sus tierras son presa apetecible para el neoliberalismo rampante que nos rige [7], y a quienes seguimos considerando seres-objetos? Este es el tercer reto.

1.4. Una nueva concepción de la fe

Mucho se ha insistido en que el próximo siglo será un siglo religioso o no será. La aparición de

[3] Cf. mi trabajo "¿Tiene futuro el socialismo? De la bacanal ideológica al análisis reflexivo", en *Pasos* No. 45 (Enero-febrero, 1993), págs. 21-34, y su complemento "¿Tiene futuro el capitalismo? Perspectivas axiológicas a partir de la Centesimus Annus", en *Efemérides Mexicana* No. 11/32 (1993), págs. 185-210.

[4] Cf. mi trabajo "La Basílica del Roble y el SIDA. Diez retos para una pastoral", en *Sociedad y SIDA (El Nacional)* 19 (1992), págs. 1-4, y "El SIDA y los derechos humanos", en *Ser Positivo* 5 (1993), pág. 8.

[5] Acerca del necesario diálogo cultural, cf. mi trabajo *La crisis de los sistemas. Un diálogo desde la fe cristiana.* México D. F., Universidad Iberoamericana, 1995, págs. 125-146.

[6] Cf. Mis trabajos "De la ecología a la ecofilía. Apuntes para una ecología liberadora" en *Pasos* No. 30 (Julio-agosto, 1990), págs. 7-18 "¿Está viva la naturaleza? Apuntes para una ecología liberadora II", en *Pasos* 38 (Noviembre-diciembre,1991), págs 1-12; *El desafío ecológico en América Latina.* El Búho, Bogotá, 1991; *Ecología y desarrollo.* Buenos Aires, Espacio Editorial, 1992 (estos dos últimos en colaboración con Ingemar Hedström); y "El medio ambiente desde una perspectiva teológica", en *Efemérides Mexicana* No. 13/37 (1995), págs. 111-122.

[7] Cf. mi conferencia Neoliberalismo y libertad cristiana (pronunciada en el Seminario de Chihuahua, el 26 de enero de 1996).

innumerables corrientes místicas, de esoterismos sincréticos y posiciones religiosas más dadas al fanatismo que a la incorporación plena a los avatares de este mundo, pareciera confirmar tal insistencia.

La inminente llegada del año 2000, con su carga de miedos y anuncios catastróficos que presagian el fin del mundo, empieza a interesar a no pocos editores y escritores. Nuestras librerías presentan abundantes remesas de literatura enigmática y milenarista, pronta para ser devorada por consumidores ávidos de certezas y seguridades que no se encuentran en el trajín ordinario de este convulsionado mundo. Tal situación cuestiona, una vez más, el papel de la fe en el dinamismo de las personas y las comunidades, y las derivaciones religiosas que se desprenden de ella. Y es que la filosofía de la religión se ha ocupado desde siempre de estos temas, y hoy nos demanda respuestas pertinentes.

Por fe ya no podemos entender, desde la filosofía, ni el conjunto de conocimientos e ideas referentes a ciertos dogmas, ni la respuesta que la persona da a una invitación divina, definición propia de la teología. Por fe entendemos algo globalizante, que involucra a toda la persona y a todas las personas, y que no puede reducirse sólo a la esfera de lo religioso, sino que impacta también en las áreas económica, política, educativa, familiar y recreativa del individuo y de la sociedad [8]. Esta fe, por ejemplo, ni puede negar las culturas ni puede perderse en ellas [9]. La primera posición, de corte integrista, equivale a pensar la fe como un conjunto de principios ya acabados, sin posibilidades de adaptación a las distintas circunstancias; la segunda, más dada al populismo, ve a la fe tan cercana a las culturas que desaparece en ellas. Si la primera posición pecaba de estática, la segunda se diluye en sus intentos dinámicos de adecuación. La fe, desde mi posición, debe dialogar con las culturas, aportándoles sus principios inmutables, pero encarnándose en ellas, aprendiendo de ellas.

Nuestras culturas, grandemente influidas por el secularismo y los dualismos occidentales, han tendido a separar, muchas veces de modo dicotómico y hasta maniqueo, el alma del cuerpo, el espíritu de la materia, el cielo del suelo, lo sagrado de lo profano [10]. Es en el terreno de la actividad política en donde aparecen con más claridad estos dualismos, y el afán de reducir la fe únicamente al ámbito de lo religioso.

El individualismo es el otro enemigo que está enfrentando la fe, en su expresión cristiana, ya a fines de este milenio. Pareciera que las tesis privatizantes, que consideraban al fenómeno religioso como propio del individuo y sin la mínima repercusión social, han cobrado carta de ciudadanía entre nosotros y luchan por consolidarse como paradigma de la vivencia de fe.

La filosofía latinoamericana de cara al 2000 deberá ayudar a superar estos reduccionismos e individualismos, devolviéndole a la fe su necesaria dimensión social. Este es nuestro cuarto reto.

1.5. De la relación sujeto-objeto a la relación sujeto-sujeto

Pero quizá el reto más específicamente filosófico consiste en superar una relación, la del sujeto-objeto, que ha venido consolidándose a lo largo de la historia de la filosofía, y que hoy está más firme que nunca.

Situémonos por un momento en el terreno de la crítica o gnoseología. El realismo predicado por la tradición aristotélico-tomista —entre otras muchas corrientes filosóficas— consideraba al movimiento intencional, a la intencionalidad, como la capacidad que posee el sujeto, siempre y sólo el sujeto, para aprehender al objeto. Aquél, el sujeto, era el activo en la relación, quien salía al encuentro del otro, quien tomaba la iniciativa con su dinamismo. Este, el objeto, debía permanecer estático en espera de ser encontrado, de ser conquistado, como la novia de pueblo que aguarda paciente a que el galán citadino la corteje, la nombre, la conquiste, la lleve consigo.

Sobra decir las importantes como terribles implicaciones que este esquema sujeto-objeto ha traído no solamente para el pensamiento, sino para otras ramas de la filosofía. La naturaleza, por ejemplo, se ha considerado ya como un objeto de estudio, ya de transformación, aunque nunca como sujeto. En la vida política ha sido igual. El Estado, los gobiernos, los partidos y quizá hasta no pocas ONG's (Organizaciones No Gubernamentales), se plantan frente a la ciudadanía como los sujetos capaces de convencer, de conducir, de ilusionar a los pobres objetos que deben estar siempre al pendiente de sus decisiones y proyectos.

¿Y qué decir de la educación, que sigue siendo bancaria, y en donde el alumno —objeto— aprende lo que el maestro —sujeto— le enseña? [11] ¿Y de la pastoral, en la que unos evangelizamos —los sujetos, clérigos o agentes de la evangelización— y otros son evangelizados —esos objetos llamados feligresía o Pueblo de Dios—? ¿Y qué pensar de las relaciones afectivas, en las que habitualmente unos —los sujetos casi siempre varones— proveen al hogar, mandan en la casa y toman las decisiones, mientras que otros, casi siempre otras, esperan como objetos pasivos y sin que se tomen en cuenta sus aspiraciones y deseos, sus proyectos y anhelos? Por último: ¿nos sentimos sujetos frente a Dios, capaces de dialogar con El, o somos apenas objetos de su misericordia y su redención?

---

[8] Cf. mi trabajo *La dimensión social de la religión. Notas para su recuperación en América Latina*. México D. F., Universidad Iberoamericana, 1996.

[9] Cf. *La crisis de los sistemas..., op. cit.*

[10] Cf. mi trabajo "La dimensión social de la fe. ¿Quiénes son nuestros actuales enemigos?", en *Signo de los Tiempos* X/59 (1994), pág. 14.

[11] Sobre el tema educativo, cf. mi trabajo "¿Qué significa pensar... desde América Latina?" en *Efemérides Mexicana* No. 19 (1989), págs. 5-30.

No pocos filósofos cuestionaron el esquema sujeto-objeto, desde Husserl que hablaba de una intencionalidad en algunos objetos, hasta la Escuela de Francfort que hoy fundamenta la ética dialógica, pasando por Bergson y Teilhard de Chardin, quienes descubrieron un impulso vital o una energía cósmica en la naturaleza, que le permitía plantarse como sujeto frente al ser humano.

¿Y entre nosotros? ¿Qué pasos está dando la filosofía latinoamericana para cambiar la relación y establecer un nuevo diálogo entre sujetos, una filosofía intersubjetiva? Este es el último reto y, tal vez, el más importante, del que dependen todos los demás.

Pues bien. Una vez que hemos enumerado los cinco principales retos que deberá enfrentar la filosofía latinoamericana de cara al 2000, veamos ahora los principios en los que se fundamentaría una filosofía intersubjetiva.

2. Elementos para una filosofía intersubjetiva

Por "filosofía intersubjetiva" queremos entender aquella dirección de la filosofía que enfatiza la relación sujeto-sujeto en detrimento de la clásica relación sujeto-objeto. Una filosofía, entonces, capaz de considerar a la alteridad en términos de diálogo y no únicamente de recepción, de comunicación social y no de racionalidad explicativa de las cualidades existentes en un sujeto que se desdobla en un objeto.

Recorreremos, en un intento por clarificar las dimensiones intersubjetivas de esta nueva visión filosófica, las clásicas disciplinas de la filosofía sistemática clásica —crítica, metafísica, antropología, cosmología, teodicea y ética—, buscando otorgarles una nueva dimensión.

2.1. Desde la crítica o gnoseología *—pedagogía del aprendizaje—*

La crítica o gnoseología es la rama de la filosofía que analiza las condiciones de posibilidad del conocimiento: ¿qué es el conocimiento?, ¿en qué se funda?, ¿cómo es posible?, ¿cuáles son sus formas?, etc., son las preguntas clásicas que se incrustan en esta disciplina.

La mayor parte de las corrientes filosóficas sostienen que conocer equivale a "aprehender", es decir, al acto por el cual un sujeto aprehende un objeto. Este proceso, ya lo hemos dicho, es conocido en la filosofía clásica como "intencionalidad", y se refiere, de nuevo, al movimiento que intenta un sujeto para alcanzar un objeto. Aquél tiende hacia éste, lo aprehende, lo hace suyo, sin que desaparezcan las características esenciales del objeto aprehendido.

Es evidente que en este esquema clásico el sujeto-que-aprehende es dinámico y activo, es quien toma la iniciativa, es el que sale al encuentro de la alteridad y considera a ésta en términos de un objeto-que-es-aprehendido, inmóvil, y esperando a que el sujeto se acuerde de él. Aquí se cumple a la perfección el esquema sujeto-objeto, y no se reconocen en el objeto —salvo en la teoría husserliana de intencionalidad, que la admite en ciertos objetos-vivencias, y que son capaces de salir al encuentro del sujeto— características activas o dinámicas, mucho menos aportativas.

Este proceso y proyección del sujeto-objeto han sido ampliamente cuestionados, como lo he mencionado antes, y es Habermas uno de los principales críticos, insistiendo en que sólo un cambio en los parámetros de la comunicación puede modificar el esquema:

> Para Habermas, es preciso retomar el intento frankfurtiano que relacionaba la teoría del conocimiento con la teoría de la sociedad... La clave para estar en el camino que posibilite responder los campos investigativos de la Escuela es el cambio de paradigma, a saber, el paradigma comunicativo (Sujeto-Sujeto) o "giro lingüístico" en la interacción social [12].

Por ello, me parece urgente desarrollar una "pedagogía del aprendizaje" en la que el sujeto ya no se preguntará solamente por las condiciones de posibilidad de su conocimiento, sino que indagará acerca de los posibles aportes que el objeto, ahora convertido también en sujeto, es capaz de otorgar. Ya no nos preguntaremos qué es lo que yo puedo conocer, o cuáles son las condiciones de posibilidad de mi conocimiento, sino qué es lo que la alteridad —el objeto convertido en sujeto— me puede aportar.

El cambio en la perspectiva es evidente. Ya no se trata de un sujeto que sale al encuentro del objeto —para conocerlo e, inclusive, crearlo, como lo sostienen algunas escuelas idealistas—, sino de dos sujetos que se encuentran en una actitud de comunicación y diálogo, en la que ambos pueden aportar y recibir desde sus respectivas especificidades, y en la que ninguno es superior al otro, sino sólo diferente. El proceso de conocimiento significará no únicamente el reconocer a la alteridad, el aceptar su existencia objetiva, sino comunicarse con ella, dialogar con ella, aprender de ella.

Imaginemos por un momento, y de acuerdo con los retos que enlistamos en la primera parte de este ensayo, la relación que se podría establecer entre el sujeto-filósofo y la sabiduría popular también concebida en términos de sujeto. Esta ya no será despreciada —como muchas veces sucede— por el filó-

---

[12] Cf. Mauricio Urrea Carrillo, "Jürgen Habermas: hermenéutica y mundo de la vida", en *QOL* No. 17 (1998), págs. 71-78. Sobre Habermas, cf. Enrique Menéndez Ureña, "Habermas, culminación de la tradición filosófico histórico moderna", en AA. VV., *El pensamiento alemán contemporáneo. Hermenéutica y teoría crítica*. Madrid, Fundación Friedrich Ebert, 1985, págs. 117-144. Sobre el "giro lingüístico", cf. Richard Rorty, *El giro lingüístico*. Barcelona, Paidós, 1990, y el clásico John L. Austin, *Ensayos filosóficos*. Madrid, Revista de Occidente, 1975.

sofo-sujeto que está instalado en su mundo académico y que, si acaso, se acerca a esta sabiduría en busca de algo "rescatable". Comunicarse con ella en términos de sujeto, desarrollar con ella esa pedagogía del aprendizaje que he referido, le daría incluso a la filosofía la posibilidad de regresar a sus orígenes, buscando las fuentes mismas de esa sabiduría [13].

Con la relación entre la filosofía y la ciencia parece suceder lo mismo. Quizá por los naturales temores que siembra en un filósofo —más dado al humanismo que al manejo de la cibernética— el desmesurado avance tecnológico de la actualidad, quizá por la falta de preparación específica en este tema, tan rápidamente cambiante, el hecho es que la filosofía tiende a ver con recelo a la ciencia y, o desaparece en ella, buscando una identificación que llega a ser, muchas de las veces, pérdida de identidad, o la considera como enemiga al sentirse amenazada por un progreso científico que pone en cuestionamiento no pocas de las verdades clásicas de la filosofía [14].

Elaborar, por tanto, una teoría del conocimiento que privilegie el aprender sobre el enseñar, la comunicación sobre el mero reconocimiento, el diálogo sobre el monólogo, es una de las propuestas que constituyen la filosofía intersubjetiva y que dará a su crítica o gnoseología la característica de ser una ciencia en verdad des-cubridora de la alteridad, en cuanto capaz de considerarla como sujeto, y no en-cubridora de la misma, en la medida que pretenda dejarla por siempre en su sola consideración objetiva.

Esta racionalidad dejará de ser funcional, individual y meramente instrumental, para convertirse en dialógica y social, llegando al contacto con la sociología predicado por Habermas y al establecimiento del lenguaje consensual, en donde la verdad aparece construida socialmente, sin que ello signifique una "democratización" de la misma sino el resultado de un consenso social en el que todos están de acuerdo acerca de la objetividad de una determinada verdad [15]. Esta crítica o gnoseología intersubjetiva, en conclusión, estará más atenta a descubrir la verdad en la alteridad que en proclamarla.

2.2. Desde la metafísica *—robustecimiento del ser-en-cuanto sujeto—*

No sólo en la tradición aristotélico-tomista, sino en muchas corrientes de la filosofía clásica, la metafísica ha ocupado siempre un lugar preponderante. Se le considera la principal rama de la filosofía, la ciencia filosófica por excelencia. Ella ha intentado, desde los tiempos de Aristóteles, robustecer al ser pero solamente en términos de objeto. Veamos.

Más allá de las circunstancias que dieron origen el vocablo "metafísica" [16], lo importante es destacar que para Aristóteles esa ciencia busca constituirse en la filosofía primera o fundamental. Tal pretensión se basa en el objeto de estudio de la misma: el ser en cuanto tal, que para muchos es Dios [17], por lo que en no pocas ocasiones se ha confundido a la metafísica con la teodicea o con la filosofía en general. De cualquier manera, la propuesta metafísica busca llegar hasta las profundidades del ser, y en este afán se llegó a distinguir entre el ser-sujeto (que más adelante analizaremos) y el ser-objeto, con énfasis en este último.

En efecto. Si buscamos una definición de objeto hallaremos que, para la filosofía clásica, es todo aquello que puede existir independientemente de un sujeto que lo reconozca, remarcando de esta forma su independencia con respecto al sujeto-reconocedor. Además, tanto en metafísica como en otras disciplinas filosóficas —crítica, ética, etc.— el objeto siempre tiene la característica de ser el término del acto del conocimiento, fin, causa final, propósito, etc. Ya como independiente del sujeto, ya como última finalidad del mismo sujeto, el objeto viene reconocido por la metafísica y, aun sin quererlo, ésta busca su reafirmación, de tal modo que hablar del ente, o del ser, nos llevaba de forma inevitable a hablar del ser-objeto en cuanto autónomo e independiente del sujeto o en cuanto término de nuestro conocimiento. Tal relevancia del objeto, paradójicamente, llevaba ocultos un reduccionismo del mismo, un empobrecimiento, como veremos más adelante al regresar sobre la definición originante de objeto.

Este énfasis de la filosofía clásica en la importancia del ser-objeto trajo consigo, a manera de movimiento pendular, una mayor relevancia posterior en el ser como sujeto. En la filosofía griega, por ejemplo, el concepto de sujeto tenía un sentido gramatical: designaba al sujeto de la frase, al cual se referían los predicados. Con Descartes y, en general, con el racionalismo-idealismo subsiguiente, la dupla ya no será sujeto-predicado, sino sujeto-objeto. Con Kant recibirá el estatuto gnoseológico privilegiado que disfruta hasta hoy: es el sujeto-del-conocimiento [18].

---

[13] Cf. Fernando Pascual, "Apología: el saber socrático como condición comunicativa", en *Alpha-Omega* No. 1 (1998), págs. 33-50.

[14] Al respecto, cf. Mariano Artigas, *Ciencia, razón y fe*. Madrid, Ed. Palabra, 1985.

[15] Cf. Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Buenos Aires, Taurus, 1989; y John L. Austin, *Ensayos..., op. cit*. Para una crítica de esta posición, cf. Fritz Wallner, *Ocho lecciones sobre el realismo constructivo*. Valparaíso (Chile), Ediciones Universitarias de la Universidad Católica de Valparaíso, 1994, en especial el capítulo 5: "La verdad en el realismo constructivo", págs. 43-48.

[16] Recuérdese la discusión acerca del nombre "metafísica". Unos sostienen que Aristóteles quiso definir con ella a todo lo que esta "más allá" o "sobre" la física. Otros afirman que el concepto tiene sus orígenes en un problema de espacio. El filósofo griego nombró de esa manera a los libros que están en su clasificación "detrás" o "al lado" de la *Física*. Al respecto, cf. José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía III*. Madrid, Alianza, 1981, págs. 2195s.

[17] Véase el ejemplo de Angel González Alvarez, *Tratado de metafísica. Teología natural*. Madrid, Gredos, 1986.

[18] Cf. André Noiray (dir.), *La filosofía*. Bilbao, Ed. Mensajero, 1974, pág. 495.

Habermas va más allá y sostiene que tal importancia otorgada al sujeto tenía como finalidad la conservación misma de ese tipo de filosofía, y no solamente de tal definición de sujeto:

> El concepto de sujeto desarrollado en el empirismo y en el racionalismo, restringido al comportamiento contemplativo, es decir, a la aprehensión teórica de los objetos, se transforma de tal suerte, que acaba dando acomodo en su seno al concepto de autoconservación desarrollado en la modernidad [19].

Nuestra filosofía intersubjetiva propone el rediseño de ambos, sujeto y objeto, para encontrar inclusive un regreso a sus orígenes. Por ejemplo, la palabra objeto proviene del verbo latino "objicere" que significa echar hacia adelante, ofrecerse, exponerse a algo, proponer, causar, inspirar, etc., expresiones todas muy dinámicas y activas que se hallan lejos de la imagen pasiva e inmóvil que siempre hemos tenido del objeto. Otorgar un mayor dinamismo al concepto objeto no sólo nos pondría en la línea de lo que la filosofía intersubjetiva pretende —un diálogo entre el sujeto y el objeto convertido en sujeto—, sino que le daría una mayor fidelidad a su contenido original.

No obstante, para que la filosofía intersubjetiva se constituya como tal es menester volver, sí, al énfasis en el sujeto como categoría que pueda abarcar a la clásica dupla sujeto-objeto. Me explico. Si durante siglos la metafísica clásica fortaleció al ser-en-cuanto-objeto, hoy es preciso robustecer al ser-en-cuanto-sujeto. No se trata de regresar a corrientes subjetivistas o idealistas que niegan la existencia independiente del objeto, o que, aceptando su ser autónomo, se apropian de su misma creación. No. Lo que se pretende es exaltar la importancia de las características subjetivas que también existen en el objeto, y que han sido despreciadas desde hace muchos años.

De este modo, estaríamos ante una metafísica reveladora del ser en cuanto manifestadora de todas las características de ese ser, y no únicamente de algunas, como lo criticó Kant en su momento [20]. Una metafísica capaz de manifestarse como la ciencia integradora de todas las esferas filosóficas, y no como reduccionista o empobrecedora del ser. Una metafísica, por último, que dé su lugar tanto al sujeto como al objeto y que reconozca las características subjetivas que están en ambos, y que serán la base para los posteriores diálogos intersubjetivos.

[19] Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa...*, *op. cit.*, pág. 494.

[20] Cf. A. J. Ayer, *Los problemas centrales de la filosofía*. Madrid, Alianza Editorial, 1984, en especial el capítulo 1: "Las pretensiones de la metafísica", págs. 13-33.

2.3. Desde la antropología
—reconocimiento de la alteridad—

La filosofía clásica contemporánea ha intentado, y creo que con éxito, la afirmación antropológica como uno de sus postulados fundamentales [21]. Pecando de esquemáticos, podríamos dividir la historia de la filosofía europea en cuatro etapas, a las que corresponden cuatro énfasis disciplinares o sistemáticos. Así, la filosofía antigua privilegió el estudio de la cosmología; la medieval atendió más a la teodicea; la moderna se especializó en cuestiones críticas o relativas al conocimiento, y la contemporánea ha puesto sus ojos, precisamente, en la antropología. No en balde podemos decir que el presente siglo ha sido antropocéntrico.

Es indudable que esta preocupación por el hombre, común a la mayoría de los filósofos contemporáneos, ha producido una gran atención sobre el yo, y el *boom* que la psicología ha tenido en el presente siglo es clara prueba de ello. En efecto. Nunca como en las últimas décadas se dio tanta importancia al estudio del alma, sus facultades y operaciones. En el concierto de las ciencias sociales, durante mucho tiempo la psicología pareció llevar la batuta, y hoy es conocida y valorada la opinión que ella puede expresar sobre cuestiones económicas, políticas, culturales y hasta religiosas. Los estudios de mercado, el comportamiento de las masas, la aceptación que tienen los políticos entre los votantes, el perfil vocacional de los candidatos al presbiterado, la selección de ejecutivos para las empresas, etc., son todas actividades en las que, con frecuencia, se acude a especialistas en psicología.

Sin embargo, esta preocupación por el "yo" no se ha visto acompañada de un semejante cuidado por el "tú", esto es, por la alteridad. No obstante existir la psicología social, daría la impresión que esa rama de la ciencia psicológica atiende al estudio del otro en términos de objeto, no de sujeto. Veamos.

Así como la anatomía estudia las diferentes partes de los animales o del mismo ser humano, así la psicología se dedica al estudio de la interioridad humana. Sus especialidades denotan este interés de acercarse a la alteridad como un objeto de estudio, y no siempre como un sujeto de diálogo. La psicología clínica, por ejemplo, se enfoca al análisis de las enfermedades y trastornos de la personalidad; la educativa revisa los procesos de aprendizaje en el desarrollo del individuo; la industrial investiga las relaciones laborales, y la psicología social atiende al influjo que la sociedad o el medio ambiente tienen sobre el individuo.

Todas estas temáticas, resulta claro, son interesantes para la psicología en cuanto objetos que no aportan más que datos al sujeto-psicólogo, encargado de asimilarlos e interpretarlos. El esquema de sujeto-

[21] Cf. Jerzy Szaszkiewicz, *Filosofia dellùomo*. Roma, Università Gregoriana Editrice, 1983.

activo-dinámico y objeto-pasivo-inmóvil se cumple a la perfección. Inclusive, cuando una persona quiere descubrir algunos aspectos de su personalidad, y se introduce en las profundidades de su espíritu —cosa no poco frecuente entre algunos novatos estudiantes de psicología—, coloca a éste al nivel de objeto estudiado, por más que forme parte del propio yo.

Otro de los enemigos de la filosofía intersubjetiva, dentro de la perspectiva antropológica que estamos repasando, es la consideración de la alteridad no solamente en términos de objeto de estudio sino como objeto inferior o, en el peor de los casos, como objeto enemigo.

Para quienes somos citadinos, por ejemplo, las marcadas diferencias que tenemos con los grupos indígenas del país se perciben como distancia y no como alteridad, olvidando que únicamente en la aceptación y convivencia con estas diversidades podemos lograr el necesario respeto a tales culturas, a sus tradiciones, usos y costumbres, y también ayudar para su incorporación a los actuales esquemas de globalización e intercomunicación mundial [22]. Creo que esto es lo que ha pasado en la relación de quienes vivimos en culturas urbanas y consideramos a los indígenas o como seres inferiores o como entes peligrosos.

Reconocer la alteridad, entonces, significará no sólo aceptar la existencia del objeto como algo independiente del sujeto —de acuerdo a la clásica definición de la filosofía clásica—, sino como objeto que también tiene características subjetivas en la medida en que es capaz de establecer un diálogo, basado precisamente en esa alteridad, con el otro sujeto. Por ello, en regiones como las nuestras la alteridad asume la característica de ser un mestizaje de lo concreto.

Sin embargo, reconocer la alteridad no solamente significa aceptar la existencia del otro, sino aceptar admitir su presencia como sujeto, y ya no sólo como objeto. Estar seguro de que el Otro existe como sujeto exige una apertura y una disposición peculiares al diálogo y a la comunicación con esa alteridad, y esto no se conseguirá si no se le reconocen al otro capacidades subjetivas. Un reconocimiento de esta naturaleza hará que la filosofía intersubjetiva siga valorando a la antropología como uno de los énfasis del siglo que está por fenecer, pero dará a esa ciencia una valoración más dinámica y dialógica. Una antropología intersubjetiva pondrá más atención a temas como la pobreza, la enfermedad, la injusticia social, la discriminación femenina, etc., que a tópicos como la definición del ser humano en términos de alma y cuerpo. El diálogo con los otros-sujetos hará que sean sus preocupaciones, y no las que el sujeto-desconocedor-del-otro ha inventado durante siglos. Los indígenas, los campesinos, las mujeres, los jóvenes, las prostitutas, los ancianos, etc., serán los actuales sujetos emergentes que pondrán sobre el tapete de la discusión filosófica la nueva temática por discutir.

2.4. Desde la cosmología *—fraternidad con la naturaleza—*

Si en alguna rama de la filosofía clásica se hace patente la relación sujeto-objeto que hemos cuestionado es en la cosmología. Aquí se ha hecho patente la posición ser humano-sujeto frente a la naturaleza-objeto.

Todas las corrientes filosóficas, incluyendo la tradición aristotélico-tomista, sitúan al hombre como un sujeto que estudia, transforma, se aprovecha de, oprime a la naturaleza, quien pasa a ser objeto de esa acción. Aun aplicando lo que se ha dado en llamar un "antropocentrismo sobrio y depurado" [23], la relación del ser humano con la naturaleza es siempre desigual, antidialógica, salvo en algunas culturas indígenas en las que, inclusive, se llega a considerar a la tierra como "madre".

La cosmología o filosofía de la naturaleza o del mundo considera su objeto de estudio como complementario de la antropología. Leamos al clásico Selvaggi:

> ...una filosofía integral del hombre no puede prescindir de una filosofía del mundo, en el que el hombre está situado, y del cual él participa [24].

De acuerdo a esta visión —de amplia influencia en nuestros seminarios y universidades católicas—, la cosmología o filosofía de la naturaleza vendría a completar a la antropología. Aquélla es a todas luces una ciencia secundaria, que existe en función de los estudios antropológicos.

Esta posición resulta muy explicable si consideramos que en todas las escuelas filosóficas el ser humano tiene el primer lugar en las categorías de los seres creados. Ya por su semejanza divina —en la tradición aristotélico-tomista—, ya por su racionalidad, el ser humano es el principal de los seres, y éstos de alguna manera encuentran su sentido en la medida en que se refieran a aquél. Cualquier argumentación que, por ejemplo, se intente para defender los derechos de los animales, encontrará su justificación en la referencia obligada a los derechos de los seres humanos [25]. La autonomía de animales, vegetales y minerales se logrará únicamente en función de ser

[22] Entre los muchos trabajos que existen sobre el indigenismo en América Latina, recomiendo el de Guillermo Bonfil Batalla, "La nueva presencia política de los indios: un reto a la creatividad latinoamericana", en Pablo González Casanova (coord.), *Cultura y creación intelectual en América Latina*. La Habana, Edición Revolucionaria, 1990, págs. 141-158.

[23] Cf. Bernard Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo. Teología moral para sacerdotes y seglares III*. Barcelona, Herder, 1983, págs. 197-198.

[24] Filippo Selvaggi, *Filosofía del Mondo. Cosmología Filosófica*. Roma, Universitá Gregoriana Editrice, 1985, pág. 14.

[25] Cf. Carmen Velayos Castelo, "La analogía y el reconocimiento moral de los animales no humanos", en *Estudios Filosóficos* No. 134 (1998), págs. 49-68.

considerados como objetos de estudio, que existen, sí, independientes del ser humano que los descubre y los estudia —según la clásica definición de objeto—, pero que no pueden considerar esa independencia o autonomía como igual o parecida a la que tienen los seres humanos. Por ello, es obligación de éstos el cuidar a sus demás "hermanos menores" —el resto de los seres creados—, el ayudarles a su transformación y crecimiento, el estar al pendiente de su periódica evolución y sus ritmos.

Me he referido a actitudes "positivas" del ser humano con relación a la naturaleza, sin descender a detalles de explotación ecológica y abuso de los recursos naturales. Ejemplos sobran y pareciera que la conciencia de respeto a la naturaleza —aun en términos antropocentristas—, está muy lejos de avanzar en nuestro mundo industrializado. La relación ser humano-sujeto y naturaleza-objeto cobra aquí una nueva dimensión. Ya no se trata de un sujeto que busca estudiar al objeto o ayudarle a cumplir con su misión existencial. Se pretende aprovecharse de él, explotarlo, con la excusa de que el hombre necesita de la naturaleza para sobrevivir, incluso a costa de la paulatina extinción de ésta. En tal perspectiva, es el "lucrocentrismo" la clave hermenéutica para entender la forma en que algunas personas o sociedades se plantan frente a la naturaleza.

Nuestra filosofía intersubjetiva le plantea a la cosmología un nuevo requerimiento: considerar a la naturaleza ya no sólo como objeto de estudio o transformación, ya no como objeto de explotación, sino como sujeto de diálogo, de comunicación racional —en la medida de ambas posibilidades— que faciliten la integración armónica de una fraternidad común. No se pretende caer en hilozoísmos, panpsiquismos o animismos ya suficientemente rechazados, sino descubrir de nuevo, como lo hicimos en la crítica, en la metafísica y en la antropología, los elementos subjetivos que están dentro de ese objeto llamado naturaleza. No olvidemos que hasta Marx, considerado como uno de los principales "materialistas" de la historia, criticaba a Feuerbach —a quien acusó de ser un materialista vulgar— por no resaltar la subjetividad que se encuentra en la misma materia [26].

Si consideramos a la naturaleza ya no solamente como objeto sino como sujeto de diálogo y comunicación social, podremos llegar a la fraternidad con ella. No se trata de una postura romántica o idealista, sino de recuperar elementos que otras culturas, en especial indígenas, ya manejan aunque de forma fragmentaria y no muy sistemática.

Estaríamos, en esta perspectiva, ante otra de las características de la filosofía intersubjetiva: un diálogo entre iguales aunque diferentes. En efecto. Remarcar la igualdad ontológica de todos los seres, en cuanto creados por Dios o con dignidad por el simple hecho de existir, no significa desconocer sus naturales diferencias ni sus propias especificidades. Tales divergencias, no obstante, lejos de propiciar el regreso al esquema sujeto-objeto, deberían favorecer el diálogo fraterno entre dos sujetos que, siendo iguales, son diferentes.

Si consideramos a la naturaleza como sujeto, si asumimos una actitud dialógica de "escucha" a sus llamados y reclamos, si nos plantamos frente a ella como hermanos y partes del gran todo holístico, no sólo estaremos consolidando a la filosofía intersubjetiva en uno de sus puntos más delicados y apremiantes, sino que ayudaremos al equilibrio ecológico, que se ha convertido en una cuestión de vida o muerte de cara al siglo próximo.

2.5. Desde la teodicea *—diálogo con Dios—*

La filosofía clásica, aun la que no puede llamarse con toda propiedad cristiana —cf. Hegel—, siempre se refirió a Dios como al "gran Sujeto". Esta consideración era sencilla en la medida en que se le atribuyera la creación del universo, su señorío sobre la historia o su propedéutica salvífica. En todos los casos, Dios aparece siempre como el sujeto que crea al objeto, que lo protege o lo salva. El ser humano, beneficiario de la creación, o de la protección histórica, o de su definitiva salvación, siempre por parte de Dios-sujeto, aparece como el objeto receptivo de tales actividades divinas. Es cierto que, para no caer en luteranismos ya condenados, el ser humano necesita de una proporcionada reacción ante la iniciativa divina, de un esfuerzo personal por responder a esa gracia y obtener, también gracias al favor celestial pero también a su propio trabajo, el premio eterno. No obstante, la perspectiva sujeto-objeto aparece clara, dejando para planteamientos teológicos más modernos la necesidad de establecer un diálogo entre Dios y los seres humanos [27].

La visión de un Dios-Sujeto y de un ser humano-objeto, inclusive desde la perspectiva de ciertas teologías cristianas, ayudó a concebir a Aquél como lejano y apartado de los avatares mundanos, y a considerarlo más como un juez justo que como un padre bondadoso, más como vigilante de nuestros actos que como compañero de nuestra historia. Un Dios de esta naturaleza ha inspirado más miedo que cercanía, y así considerado es muy difícil que pueda establecerse un diálogo filial con El.

Dialogar, entonces, con Dios, en términos de sujeto-sujeto, no significa ni faltarle al respeto ni desconocer su infinita superioridad. Es, más bien,

[26] Cf. Karl Marx-Friedrich Engels, *Werke*. Berlín, Dietz Verlag, 1983, Band 3, pág. 7.

[27] Ernst Bloch, en su clásico *Atheismus im Christentum* (Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1968), ya planteaba el problema. Véanse los interesantes aportes que se escribieron acerca de este tema con motivo de los noventa años de Bloch, en AA. VV. *Ernst Blochs Wirkung Ein Arbeitsbuch zum 90*. Frankfurt, Geburstag, Suhrkamp Verlag, 1975.

propiciar un diálogo que la propia Iglesia Católica busca por medio de la oración, de la liturgia y, sobre todo, de la vivencia de la fe con relación a los demás. No en balde uno de los principios fundamentales de la fe cristiana es ése: de la manera en que trates a los demás, de la manera en que dialogues con los demás, estarás tratando a Dios o dialogando con El. Por ello, podemos afirmar que la oración es el "sacramento del diálogo", en cuanto lo trasciende pero al mismo tiempo lo necesita, asumiendo sus características humanas. De este modo, el diálogo intersubjetivo debe asumir las características de la oración, en cuanto imitación del diálogo con Dios. ¿Qué pasaría si en nuestros diálogos consideráramos al otro-sujeto como consideramos al Dios-sujeto? En esta perspectiva dialógica con Dios, la puesta en práctica de la filosofía intersubjetiva arrojará dos conclusiones de gran importancia en el terreno de la pastoral. Veámoslas.

La primera de ellas es muy sencilla y podemos estructurarla de la siguiente manera: si podemos dialogar con Dios acerca de cualquier tema, y nuestra forma de dialogar con los demás nos debe llevar a una manera determinada de diálogo con Dios, es necesario por tanto que nos abramos a un diálogo fecundo y constructivo con los demás para significar con ellos también nuestro diálogo con Dios. De acuerdo con esta postura, ningún tema debe estar vedado para dialogar con los demás, aun en aquellos en donde la Iglesia Católica o los papas han dicho ya una última palabra.

Pensemos, por un momento, en el tema del aborto. Los documentos del Magisterio ya se han pronunciado suficientemente al respecto, lo que ha motivado que algunos miembros de la jerarquía se nieguen a la posibilidad de debatir el tema ante la opinión pública. Creo que esto es muy perjudicial, pues incluso en el caso de que el creyente y observante de los lineamientos magisteriales aceptara debatir sin el deseo de modificar sus propias posiciones, —actitud, claro, que no es dialógica y que muestra poca seguridad en las convicciones adquiridas—, aun en ese caso sería de gran utilidad su participación, puesto que presentaría a los adversarios temáticos sus argumentos, que significarían un gran enriquecimiento para quien espera de la Iglesia Católica una iluminación sobre los temas más candentes de la vida cotidiana. Negarse a dialogar, aun sin la pretensión de cambiar las propias ideas, es empobrecer ese necesario aporte iluminativo.

Una segunda conclusión tiene que ver con la naturaleza comunitaria de la fe cristiana que, al considerar a Dios como padre de todos, debe ver a ese "todos" como una comunidad de hermanos. En esta perspectiva, el diálogo con Dios pasa por este planteamiento necesariamente comunitario, social, por lo que podemos hablar de un "sujeto social" [28] que quiere entrar en diálogo con el "Sujeto-Dios". La reciente teología católica, inspirada en el Documento de Puebla y en los aportes de la Teología de la Liberación, ha resaltado la importancia de los pobres como sujeto privilegiado del encuentro con Dios, cuestionando, incluso, la ya clásica afirmación de la "opción por los pobres" [29].

Y es que tal posición, por más que haya significado un parteaguas en la teología y pastoral latinoamericanas, sigue presentando a los pobres como destinatarios-objeto de la caridad, la evangelización o la pastoral de los agentes-sujetos, casi siempre clérigos. En esta perspectiva, y de acuerdo al rigor textual de la frase, optar por los pobres significaba que aquellos que no somos pobres, la minoría, debíamos convertirnos hacia ellos, siendo solidarios con sus personas, pero enemigos de esa pobreza no querida por Dios. De lo que se trata es de reconocer en los pobres su calidad de sujetos, para poder afirmar con el Magisterio Latinoamericano que "los pobres nos evangelizan" [30]. En la perspectiva dialógica que hemos intentado, dejarnos evangelizar por los pobres es dejarnos evangelizar por Dios, y a la inversa.

2.6. Desde la ética
—amar para reconocer—

Por último, una filosofía que quiera ser intersubjetiva tendrá que atender a las urgencias éticas que le está planteando el presente latinoamericano y, en especial, el futuro inmediato de cara al próximo siglo XXI [31].

Si, como hemos visto, Habermas ve el futuro de la filosofía en su relación con la sociología, creo que es la ética el paradigma necesario para la construcción del nuevo pensamiento filosófico en América Latina. Y soy consciente de que esta afirmación va en contra de la costumbre que se tiene, por ejemplo, en nuestros seminarios y universidades católicas, de valorar a la ética como una de las disciplinas filosóficas inferiores, muy lejos de los alcances que tienen la metafísica y la

[28] Sobre esta expresión, cf. Sebastián Mier Gay, *El sujeto social en moral fundamental. Una verificación: las CEB's en América Latina*. México D. F.,Universidad Pontificia de México, 1996; y mi trabajo "1968: La irrupción de un nuevo sujeto en la Iglesia y sociedad latinoamericanas", en *Christus* No. 708 (1998), págs. 8-14.

[29] El mismo Mier nos explica los pasos que ha dado la teología en su posición frente a los pobres: 1) del evangelio a la justicia social, 2) de la justicia social a la opción por los pobres, 3) de la opción por los pobres a los pobres como sujeto, en Sebastián Mier Gay, *El sujeto social..., op. cit.*, págs. 178s. Sobre el tratamiento que ha dado la teología de la liberación (TL) a este tema, cf. Roberto Oliveros, "Historia de la TL", en Ignacio Ellacuría-Jon Sobrino (eds.), *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la TL*. Madrid, Trotta, 1994, pág. 38 (Sujeto histórico); Clodovis Boff, "Epistemología y método de la TL", en *Idem*, pág. 103 (sujeto social-revolucionario y hermenéutico); y Ricardo Antoncich, "TL y doctrina social de la Iglesia", en *Idem*, pág. 146.

[30] *Puebla* No. 1147 habla del potencial evangelizador que existe en los pobres, y *Santo Domingo* No. 95 sostiene que "los pobres evangelizan a los pobres".

[31] Cf. Gustavo Adolfo Klinkert Posada, "Etica de la alteridad para América Latina", en *Cuestiones Teológicas y Filosóficas* No. 62 (1997), págs. 53-104.

antropología. Revisemos la asignación de profesores que se hacen en esas instituciones a tales disciplinas sistemáticas, y hallaremos que, con frecuencia, los "mejores" maestros imparten las cátedras arriba mencionadas, dejando para la ética a los jóvenes profesores, los inexpertos o los menos preparados. Inclusive, la ética del discurso, la ética dialógica y todo el proyecto filosófico europeo de la actualidad [32], darían la impresión de que abordan, sí, la ética en sus propuestas, pero siempre desde una perspectiva metafísica, por lo que sigue siendo muy difícil el diálogo intercultural que Fornet nos ha propuesto [33].

Y es que por ejemplo, la ética clásica se ha planteado sus principales problemas en términos de la relación sujeto-objeto. Veamos por un momento el tema de la libertad. Más allá de sus intentos por definirla de forma adecuada, a menudo la referida ética la plantea como la libertad que tiene el sujeto para dirigirse al objeto. Es una libertad-del-sujeto que debe regularse en su relación con el otro-objeto. Puedo usar mi libertad como expresión de respeto al otro o como muestra de opresión hacia ese otro. Sin embargo no salimos del clásico círculo: sujeto-que-respeta (u oprime) al-otro-objeto [34].

Una ética intersubjetiva se planteará el tema de la libertad ya no en los términos referidos, sino buscando el reconocimiento de la libertad del otro en cuanto sujeto. Defender la libertad —de expresión, de movimiento, de religión, etc.— ya no puede circunscribirse al resguardo de la propia libertad, sino también y principalmente de la libertad de los otros. No necesito abundar en las consecuencias que este cambio de óptica traería para la filosofía y la sociedad en general.

Reconocer al otro como sujeto implicaría asimismo un cambio en la concepción crítica o gnoseológica del mismo amor [35]. Otro ejemplo. La filosofía clásica, y en especial la de corte aristotélico-tomista, afirmaba que *nihil volitum quin praecognitum* ("nada es querido si primero no es conocido"). La filosofía intersubjetiva propondría un nuevo axioma: "nada es reconocido si primero no es amado" [36]. Es aquí donde la ética encuentra una estrecha relación con la crítica, y ambas con la sociología propuesta por Habermas, porque amar-para-reconocer implicará una nueva forma de posicionarse frente a la sociedad, un posicionamiento que adquiere características de conversión personal, de actitud cariñosa en el acercamiento a la alteridad, de comunicación. Leamos a Habermas:

> ...el núcleo racional de estas operaciones miméticas sólo podría quedar al descubierto si se abandona el paradigma de la filosofía de la conciencia, es decir, el paradigma de un sujeto que se representa los objetos y que se forma en el enfrentamiento con ellos por medio de la acción, y se lo sustituye por el paradigma de la filosofía del lenguaje, del entendimiento intersubjetivo o comunicación... [37].

Este amor, no obstante, sí implica el reconocimiento del otro como sujeto, pero no evita el diálogo ni impide el que yo-sujeto me acerque en términos de crítica y cuestionamiento al otro-también-sujeto. Partamos de un hecho frecuente: la comodidad que invita al otro-sujeto a permanecer como objeto, y que le impide dar el salto a la subjetividad. Y es que resulta más cómodo y menos riesgoso permanecer en la no participación y en el inmovilismo. Hay toda una cultura que avala el silencio del sujeto convertido en ser-objeto ("en boca cerrada no entran moscas") y que le invita a no salir de la pasividad. Amar al otro-sujeto para descubrirlo, darse cuenta de sus afanes comodinos para permanecer en el ser-objeto, exige cuestionarle esa comodidad, ayudarle a la liberación de su inercia, colaborar con él en su crecimiento para llegar a ser verdadero sujeto.

¿Y qué decir de las urgencias éticas que le plantean a la filosofía latinoamericana una nueva formulación de sus clásicos principios? [38]. Entre muchas de estas necesidades, destaca el papel ético que la mujer está desempeñando en el actual tejido social. No obstante el avance que, en todos los órdenes, ha presentado la participación de la mujer, su presencia sigue siendo poco significativa en aquellos espacios de poder en donde ella forma una mayoría. La familia, la escuela, las iglesias, etc., instituciones en donde la presencia femenina ha sido siempre de gran importancia, no incorporan todavía a la mujer a sus órganos decisivos, no la consideran todavía como ese ser-sujeto del que hemos venido hablando. Pensemos, por un momento, en la Iglesia Católica. Es un hecho que existen documentos del Magisterio Eclesiástico que se pronuncian en favor del respeto y la valoración de las mujeres, sin embargo aún no tenemos, en la práctica, un verdadero reconocimiento de su ser-sujetos [39]. Un cambio en esta perspectiva no solamente ayudará a la consolidación de la filosofía intersubjetiva, sino que beneficiaría a la propia Iglesia Católica.

---

[32] Cf. Karl-Otto Appel-Enrique Dussel u. a. *Diskursethik oder Befreiungsethik?*, Hrsg. Von Raúl Fornet-Betancourt. Achen, Verlag der Augustinus-Buchhandlung, 1992.

[33] Cf. Raúl Fornet-Betancourt, *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*. San José, DEI, 1994.

[34] Al respecto, cf. Juliana González, *Etica y libertad*. México D. F., Universidad Nacional Autónoma de México, 1989. Desde otro ángulo, cf. Carlos Moya Espí, "Etica y libertad", en AA. VV., *El hombre como realidad ética*. Valencia, Facultad de Teología "San Vicente Ferrer", 1990, págs. 21-32.

[35] Cf. Fernando Savater, *Etica como amor propio*. Barcelona, Grijalbo-Mondadori, 1995.

[36] En esta línea hay que situar el excelente libro de Carlos Díaz. *Diez miradas sobre el rostro del otro*. Madrid, Caparrós Editores, 1993.

[37] Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa..., op. cit.*, pág. 497.

[38] Sobre el tema de las urgencias éticas, cf. *Christus* Nos. 685-686 (1995) y, en general, todo el año 1996 de la misma revista.

[39] Cf. la *Mulieris dignitatem*. Es interesante el planteamiento que algunas teólogas se hacen sobre su ser-sujeto a la hora de interpretar la Biblia. Al respecto, cf. la revista *Concilium* No. 276 (1998) dedicada a "Las escrituras sagradas y las mujeres".

3. Tareas

Una vez que hemos revisado los elementos fundamentales de una filosofía intersubjetiva, pasemos a aterrizar estas características en las tareas fundamentales que deberá enfrentar la filosofía intersubjetiva de cara al próximo milenio.

3.1. Con respecto a la definición de filosofía

Permanecer en nuestras definiciones clásicas de filosofía, por más que pertenezcan a la aspiración de mantener un pensamiento perenne, no solamente nos coloca en posiciones obsoletas e ininteligibles para una gran mayoría de interlocutores, sino que nos aleja de esa definición etimológica que hemos resaltado y sobre la que deberíamos volver.

¿Qué puede significar la sabiduría en estos cibernéticos tiempos, en los que tenemos acceso rápido a todo, menos al tiempo? Pareciera que el mundo científico y tecnológico avanza por sus propios horizontes, lejos del humanismo predicado por el planteamiento filosófico. Es preciso, por ende, tener tiempo, darnos tiempo para acercarnos a la sabiduría en donde ella se encuentre, y para dialogar con la ciencia.

Aquí está, entonces, la gran tarea para la filosofía latinoamericana de cara al 2000: volver a los orígenes, o sea, a la búsqueda de la sabiduría, y adaptarse a los avances de la ciencia y de la técnica, cada vez mayores y sucedidos con increíble rapidez.

Y es que la relación entre sabiduría y avance científico no es fácil, ya que los adelantos tecnológicos no siempre son valorados como buenos. Pensemos por un momento en los así llamados valores "postmaterialistas", a saber: el desgaste de la autoridad frente al individuo, el incremento de la propia personalidad individualista, la creciente participación ciudadana en los procesos políticos y el rechazo al modelo occidental de gobiernos burocráticos y deshumanizados. Estas posiciones cuestionan el papel de la ciencia y la tecnología como coadyuvantes del progreso y desarrollo humanos.

La sabiduría, por su parte, sigue entendiéndose como acumulación de conocimientos y no de experiencias, como posición académica y no existencial, como algo que está muy lejos de ofrecer los resultados inmediatos y exactos que proporciona la ciencia.

A la filosofía latinoamericana le compete acercarse a estos dos fenómenos, dialogar con ellos, aunque no desde la perspectiva relacional del sujeto activo que se encuentra con el objeto pasivo, sino desde el intercambio igualitario entre sujetos. Así, la filosofía podría intentar una definición distinta, resaltando su carácter científico, su "logos" que siempre le ha acompañado, pero también el elemento sapiencial que le es esencial [40].

[40] Al respecto, cf. Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*. México D. F., Siglo XXI, 1989, en especial las págs. 26-43.

Sin embargo la filosofía no puede ser únicamente un estudio racional y frío sobre las relaciones entre la ciencia y la sabiduría, sino un amor a las mismas. Este carácter amoroso hacia la ciencia y la sabiduría es lo que debe distinguir, lo que inclusive puede salvar, a la filosofía de cara al siglo venidero. Quedan pendientes, no obstante, las fuentes de donde brota la sabiduría.

3.2. Con los demás *—entendidos como sujetos—*

Una de las primeras fuentes de sabiduría habría que encontrarla no únicamente en los libros científicos sino en los aportes de los demás, constituidos ya como sujetos y no sólo como objetos receptivos. ¿Qué nos puede aportar, por ejemplo, la sabiduría popular? No olvidemos que existe una gran variedad de tradiciones orales en nuestros pueblos, cargadas de refranes, dichos, historias, anécdotas, proverbios y máximas, llenas de contenidos que es preciso valorar y sistematizar, y que proporcionarían plataformas de diálogo muy interesantes para la filosofía.

¿Y qué decir de los problemas más angustiantes de nuestras poblaciones, como los ya analizados de la pobreza y la enfermedad, y con los que igualmente la filosofía necesita dialogar? La tarea consiste, por consiguiente, en escuchar más, quizá, que en hablar, en estar atentos a esos reclamos populares que piden a gritos una respuesta.

Otro terreno privilegiado, y que está lanzando serios cuestionamientos a la filosofía, es el de la actividad política. Inserto en una ya inevitable transición a la democracia, nuestra América Latina espera con ansia y necesidad la construcción de una propuesta filosófica capaz de acompañar este proceso.

Pensemos por un momento en la democracia [41]. Es evidente que su implantación entre nosotros se ha convertido en uno de los principales ideales de toda la población latinoamericana, y que ya no puede considerarse solamente como un fenómeno político y mucho menos electoral. La América Latina de hoy quiere que todas sus actividades e instituciones sean democráticas, y que no sólo la política, sino también la economía, la educación, la familia, la ecología y hasta las iglesias, sean democráticas. Estaríamos ante una democracia global e integradora, en cuanto omniabarcante y capaz de alargar la categoría de sujeto a todas las personas de la sociedad. Una familia democrática, una empresa democrática, una iglesia democrática, estarían integradas, forzosamente, por sujetos que se relacionan con otros sujetos.

Y la filosofía, en sus vertientes ética y social: ¿qué tanto se preocupa por la democracia?, ¿hasta qué

[41] Cf. mi trabajo "Por una democracia con adjetivos. Apología de la democracia global e integral", en *Efemérides Mexicana* No. 15/45 (1997), págs. 309-346.

punto hace suyas estas aspiraciones democráticas?, ¿qué lugar busca ocupar en el proceso de transición hacia la democracia?, ¿cuestiona a los partidos políticos y a los sindicatos el trato que dan a sus militantes?, ¿o asume una cómoda posición de "distancia interpretativa"?

En este tránsito, la filosofía podría acercarse a la Sociedad Civil (SC) con sus ONG's, principales actores emergentes en la lucha por la democracia [42]. Es cierto que la SC necesitará, a su vez, superar ciertos obstáculos para convertirse en verdadera interlocutora de la filosofía, como los protagonismos, los inmediatismos, el intelectualismo de algunas ONG's y la consideración de la actividad política como exclusivamente electoral. Sin embargo, todo parece apuntar a que es en la SC —y no en los partidos políticos ni en los gobiernos— en donde la filosofía puede hallar el futuro de la democracia. Pasemos a nuestra siguiente tarea.

3.3. Con la naturaleza

Si ya establecimos que una de las principales fuentes de la filosofía latinoamericana de cara al 2000 debe ser la sabiduría popular, es necesario recordar que ella se pronuncia con frecuencia acerca de la naturaleza y sus ritmos. Las culturas campesinas e indígenas tienen un aprecio hacia la tierra que no tenemos los citadinos, por lo que es preciso dialogar con esas culturas.

De este diálogo surgirá la necesidad de propiciar una ecología liberadora, en la que el trabajo lucrativo no se ve como la única forma de relación entre el ser humano y la naturaleza, y en la que debemos pasar del lucrocentrismo que ha regido las políticas de nuestras naciones al vitacentrismo, que coloca a la categoría "vida" en el centro de nuestras preocupaciones. Más todavía, ni siquiera el antropocentrismo que ha regido en la filosofía contemporánea podría ser válido en esta perspectiva.

No se trata, no obstante, de establecer una ecología opresora, manipuladora de datos aun en pro de las mejores causas, o predicadora de un lenguaje únicamente accesible a los especialistas, o promotora de negaciones —no contaminar, no fumar, no pisar el césped, etc.—. Es preciso que se sitúe como un pensamiento alternativo, propositivo, capaz de impulsar a la acción, de invitar a la "filía" en favor de la naturaleza.

Solamente de esta manera, amando a la naturaleza, el discurso filosófico podrá profundizar en el discurso de los derechos propios de la misma, y acerca de los cuales ya he manifestado mi opinión [43]. En efecto. Ya no es descabellado afirmar que, así como el concepto de vida aristotélico-tomista parece insuficiente de acuerdo con ciertas escuelas filosóficas contemporáneas, también lo parece el negar a los minerales o a la naturaleza en general sus posibilidades —limitadas, si se quiere— de ser sujeto. Ella no sólo es un sujeto lógico-gramatical, sino que asimismo, aunque con ciertas limitaciones, puede constituirse en un sujeto gnoseológico. De la misma manera, no faltan propuestas para considerar a la naturaleza como un sujeto que sub-yace, que es potencia de ese acto llamado vida. Inclusive, tendría que analizarse con rigor y sin fanatismos si lo que ya se ha avanzado con relación a los derechos de los animales puede aplicarse también, y en un sentido analógico, a los demás seres creados. Habría que pensar si la naturaleza, en su totalidad, es sujeto de derechos.

Esta es la gran tarea de la filosofía con relación a la naturaleza. Por lo pronto, seguir separando en nuestros curricula de estudios filosóficos la cosmología de la antropología, sin incluir a ésta en aquélla, es seguir propiciando el antropocentrismo exagerado que tanto nos ha perjudicado. Pasemos a la siguiente tarea.

3.4. Con respecto a la fe

Ya hemos dicho que uno de los retos fundamentales de la filosofía latinoamericana de cara al 2000 consiste en superar los reduccionismos e individualismos de la fe. ¿Qué tareas se derivan de estos retos? ¿Cómo puede ayudar la filosofía a la recuperación de la dimensión social de la fe?

En primer lugar, es preciso superar los dualismos que tanto ha propiciado entre nosotros el secularismo de origen sajón. Y es que estos dualismos, muchos de ellos de origen platónico, no sólo separan la materia del espíritu, sino que le dan una valoración positiva a éste y una negativa a aquélla. Sabemos que la frontera entre estos dualismos y el maniqueísmo dicotómico es muy tenue, casi imperceptible. Es necesario revalorizar lo corpóreo, lo material y lo mundano, recordando que la religión no únicamente se constituye mediante el diálogo entre las personas y la divinidad, sino también en permanente contacto con el mundo y sus problemas.

En segundo lugar, la filosofía latinoamericana deberá superar la llamada "cultura del fragmento", propia de los postmodernos [44]. Tal cultura predica el abandono de las visiones holísticas —los famosos metarrelatos— que caracterizaron a la época moderna, y enfatiza lo individual, lo inmediato, lo parcial. Esta fragmentación, que también podemos llamar "compartimentalización" de la existencia, favorece en grado sumo la falta de atención a lo social, la absoluta despreocupación por lo comunitario. Urge, en consecuencia, que la filosofía latinoamericana asuma po-

[42] Cf. mi trabajo "La sociedad civil latinoamericana. ¿Espejismo o realidad?", en *Efemérides Mexicana* No. 12/36 (1994), págs. 295-325.
[43] Cf. *¿Está viva la naturaleza?..., op. cit.*

[44] Cf. mi trabajo ¿Tiene futuro la postmodernidad? Algunas perspectivas para América Latina", en *Efemérides Mexicana* No. 11/13 (1993), págs. 305-330.

siciones globalizantes, holísticas e integradoras, capaces de dar un hilo conductor a nuestros proyectos, de olvidar actitudes sectarias.

En tercer término, la filosofía latinoamericana debe propiciar el que la fe sirva para la liberación de nuestros pueblos y no para justificar ciertas posturas económicas y políticas, como lo hace el neoconservadurismo estadounidense, tan extendido entre nuestras élites criollas. Es una vergüenza, por ejemplo, que en regiones como América Latina, en donde más del 95% de la población se profesa cristiana, existan abismos tan grandes entre ricos y pobres y reine la cultura de la muerte, el narcotráfico, la violencia institucionalizada y la mentira. La fe no puede justificar ideológicamente estos vicios, y nos debe ayudar a superarlos.

La fe, por último, debe abrirse al pluralismo —consejo que sí podemos tomar de la postmodernidad— y entrar en verdadero diálogo con los sistemas culturales de la actualidad. Ya hemos dicho que no se trata de negarlos ni de perderse en ellos, sino de aportar y escuchar, de proponer y aceptar, siempre con un análisis crítico serio, ya asumiendo los postulados kantianos, o la fenomenología de Husserl, o la deconstrucción de Derrida, o el Mundo de la Vida de Habermas. Lo que la fe puede aportar se sitúa en el terreno de la ética, en el aumento de la espiritualidad y la mística, la interiorización y el énfasis en lo trascendente. Pero, pasemos a la última tarea.

3.5. Con respecto a la imagen de la filosofía —*y del filósofo*—

Si ya hemos revisado los diversos retos y las diferentes tareas que deberá enfrentar la filosofía latinoamericana en el próximo milenio, veamos ahora lo que corresponde al filósofo, su misión y su encargo.

Creo que el filósofo podrá recuperar una categoría que durante mucho tiempo fue válida, y en los últimos tiempos ha sido descuidada. Me refiero a la expresión "intelectual orgánico" de Antonio Gramsci [45]. Según esta categoría, el filósofo deberá conectarse directamente a los intereses de su pueblo para establecer con él una relación de sujeto-sujeto. El filósofo no considerará a los demás como un recipiente que debe ser llenado por sus conocimientos, o un conjunto de errores que deben ser corregidos o purificados. Con el otro-sujeto se dialogará en términos de intercambio, aportando lo que este sujeto tiene y recibiendo lo que el otro sujeto aporta, con un nuevo paradigma comunicativo —la relación sujeto-sujeto— como base de ese diálogo [46].

Además, el filósofo latinoamericano que va hacia el 2000 podría asumir otras dos categorías para delimitar su función: los conceptos de utopía y de profecía [47]. Creo que ambos se complementan e, inclusive, se necesitan para recuperar su mordiente original. La utopía —cuya difusión habría que adjudicársela a Tomás Moro— no se refiere a lo que comúnmente se entiende por tal término: lo ingenuo e ilusorio, desprovisto de racionalidad y objetividad. No. Utópico es aquel que denuncia las situaciones injustas, que anuncia una realidad distinta y que proporciona elementos para que ese anuncio sea viable y efectivo. De igual manera, un profeta no es aquel que adivina el futuro o predice con exactitud lo que va a pasar. No. En la Biblia el profeta es quien anuncia la Palabra de Dios, denuncia aquello que va contra esa Palabra y acompaña a su pueblo en el cumplimiento de tal Palabra.

Creo que, sin muchos saltos mentales, el filósofo latinoamericano podría asumir estos conceptos, enriquecerse con ellos, forzarse a cumplir su profundo sentido, impulsarse para llevar a cabo su misión, colaborando así en el fortalecimiento de la filosofía intersubjetiva.

Conclusión

Hasta aquí el elenco de algunos retos y desafíos que, en mi opinión, deberá enfrentar la filosofía latinoamericana en el futuro inmediato. Hemos tratado de iluminarlos con diferentes propuestas de una proyección filosófica que quiere ser intersubjetiva. Algunos de los enunciados son meras hipótesis que deberán ser confirmadas por medio de investigaciones posteriores y de diálogos con colegas y amigos.

La pregunta que permanece, sin embargo, es una: ¿qué está aportando la filosofía latinoamericana de cara al 2000? Por lo pronto, si logra proponer un discurso que nos lleve de la relación sujeto-objeto a la relación sujeto-sujeto habrá no sólo cumplido con su misión, sino que igualmente estará en posibilidades de abrir caminos de reflexión y análisis que, estoy seguro, tendrán que seguirse en otras latitudes. ■

[45] Cf. mis trabajos "Teólogo de la liberación: ¿intelectual orgánico?, en *Pasos* No. 10 (Marzo, 1987), págs. 7-15, e *Intelectuales y pueblo. Un acercamiento a la luz de Antonio Gramsci*. San José, DEI, 1989.

[46] Cf. Manuel Ortuño Martínez, *Teoría y práctica de la lingüística moderna*. México D. F., Trillas, 1994.

[47] Cf. mi trabajo "La ciudad utoprofética. Utopía y profecía como los nuevos rumbos de la filosofía", en *Efemérides Mexicana* No.15/43 (1997), págs. 43-80.

EL CINISMO DE LA "SOBREPRODUCCIÓN"

Isabel Wing-Ching S.

En el período de postguerra, al que Eric Hobsbawm denomina "Los años dorados" [1], primó en el mundo tal embeleso que impidió percibir que desde la década de los sesenta la aceleración de los cambios tecnológicos aceleraba a su vez el histórico desplazamiento de fuerza de trabajo que los ha acompañado; se prescindía de los seres humanos a una velocidad superior a aquella en que la economía de mercado creaba nuevos empleos. Y esta vez el desarrollo tecnológico presentaba una diferencia sustancial: al lado del apogeo de la fase de la evolución tecnológica asentada en la energética, fase que se inició con la invención de la máquina de vapor y que hoy tiene su mayor expresión en lo nuclear, emergía una nueva fase identificada por la producción de *lo inmaterial:* símbolos, códigos, información, formas de gestión, organización, ...la que impulsaba las inversiones directas extranjeras hacia el sector terciario, tradicionalmente bajo control estatal.

Los cambios en la producción, el auge del sector terciario vía producción de lo inmaterial, la dilución de las fronteras entre lo que era y no era trabajo manual y entre los países, fueron modificando la tradicional composición de la clase trabajadora. La industria siderúrgica estadounidense emplea hoy menos trabajadores que las hamburgueserías de la McDonald, y los viejos mineros ingleses solo bajan a sus subterráneos como guías turísticos [2]. Grandes complejos industriales de los viejos países desarrollados constituyen actualmente lo que se ha denominado "cinturones de herrumbre"; estos grandes complejos fueron la cuna de las poderosas organizaciones sindicales que hoy, debilitadas, intentan su recomposición.

Por otro lado, a la geo-política de la Guerra Fría ha seguido la geo-economía, que nos envuelve en una forma de "mercantilismo moderno" [3], ya no asentado en las minas de metales preciosos o en las plantaciones, sino en las tasas de interés, de cambio, en la especulación bursátil, en las inversiones en países desarrollados que garanticen mejores resultados y en países subdesarrollados que cuenten con reservas de fuerza de trabajo barata y desgastable rápidamente, sin compromiso.

La mundialización arrastra las economías hacia estructuras de producción de lo efímero, de lo volátil, con el consiguiente deterioro social que dialécticamente ya se perfila como una amenaza para el mismo tipo de crecimiento económico que lo engendró.

En este vértigo contemporáneo lo político y lo social se redujeron a lo económico y éste a lo monetario. Esta "conversión" evidenció la emergencia de nuevos poderes que trascienden las estructuras estatales. El poder político pasó a ser el tercero en jerarquía, precedido por el del capital y el de las comunicaciones, y cuando se controlan estos dos primeros, apropiarse del poder político es solo una formalidad [4]. Estos procesos consumaron la sustitución del interés nacional por los intereses de las empresas, cada vez más tributarias de las nuevas tecnologías.

Así, en las décadas de los setenta y ochenta el poder transnacional consolidó su dominio mundial y minó al Estado-nación, al igual que a las organizaciones cuyo campo de acción se circunscribía al ámbito de las fronteras territoriales, como los sindicatos, los parlamentos y los sistemas nacionales de radiodifusión; se inauguró el reino de las empresas transnacionales, del mercado monetario internacional y de los medios de comunicación global de la era de los satélites.

---

[1] Hobsbawm, Eric. *Historia del siglo XX*. Barcelona, Grijalbo Mondadori, 1995.

[2] Hobsbawm, *op. cit.*

[3] Julien, Claude. "Capitalisme, libre-échange et pseudo-diplomatie. Un monde à vau-l'eau", en *Le Monde Diplomatique* (París), setiembre de 1995.

[4] Ramonet, Ignacio. "Les nouveaux maîtres du monde. Pouvoirs fin de siècle", en *Le Monde Diplomatique* (París), mayo de 1995.

En estas nuevas condiciones emergieron como protagonistas instrumentos anónimos —y por ello impunes— de acción internacional por sobre los Estados-nación y las prácticas democráticas: los organismos financieros internacionales, el Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Mundial (BM), que desde 1979 impusieron políticas de privatización sistemática y de capitalismo de libre mercado (con la fachada de reforma o modernización del Estado) a gobiernos demasiado débiles para oponerse a ellos. Fue la era de los Programas de Ajuste Estructural, aplicados desde entonces en más de setenta países; fue el "período de las certezas", del llamado "pensamiento único".

En estas condiciones —entre otras—, a inicios de los años ochenta los hoy cuestionados "expertos" lanzaron la idea de que "la historia había muerto", que cada sociedad era moldeable por las leyes de la economía y que las comunicaciones y el mercado harían desaparecer las diferencias entre las naciones.

Con cuatro instrumentos: desregulación, privatización, reducción de impuestos y libre intercambio, el poder del capital que mueve a los organismos financieros internacionales (OFI) se lanzó a transformar el mundo a imagen y semejanza del modelo anglosajón [5]. El mercado y la apertura garantizarían la prosperidad y la democracia, porque como expresó Clinton, "los países que tienen lazos comerciales entre ellos no se hacen la guerra" [6].

Se asentó de este modo el credo de la autorregulación del mercado, de la compulsión por las exportaciones, de la optimización de las inversiones que produciría el libre movimiento de capitales y de la extensión de las privatizaciones que exigían las llamadas "alianzas estratégicas" [¿para quién?] internacionales, que drenaron recursos públicos hacia las bolsas de valores, sobrevalorando las ganancias bursátiles y reduciendo los impuestos a la plusvalía. Así se propició la transformación del capital social en capital privado (remate del patrimonio nacional), en especial en el dominio de las telecomunicaciones, los seguros y los fondos de pensiones, al mismo tiempo que avanzó la llamada "flexibilización" laboral, la cual retrotrae la explotación de la fuerza de trabajo y las conquistas populares a los primeros momentos del desarrollo industrial.

Resultado: la uniformización de la "gestión gubernamental", del caos. Como se observa en los informes de la Organización de Cooperación y de Desarrollo Económico (OCDE) y del FMI, en los últimos quince años los análisis y las prescripciones son repetitivos, no importa de qué país se trate. Y esta uniformización, que ignora la especificidad de las lecciones de la historia, de la geografía, de las tensiones y los conflictos, violenta la cultura y la política y solo garantiza la colusión.

[5] Halimi, Serge. "Le naufrage des dogmes libéraux", en *Le Monde Diplomatique* (París), octubre de 1998.
[6] Citado por Halimi, *op. cit.*

A este pensamiento único —cuya matriz no es nueva— se sometió el mundo, con desesperanza y fatalismo, como aceptamos la embestida de los huracanes y los remezones de los temblores. Veinte años después, la realidad muestra en toda su crudeza los dolorosos resultados de este fundamentalismo econometrista en las condiciones de vida de millones de personas; por ello el "balance de situación" se está cerrando con la deslegitimación de la estructura de partidos, y por esta vía, del poder gubernamental (lo que algunos llaman "ingobernabilidad", buscando culpabilizar a los gobernados).

Los comportamientos y las estructuras sociales no pueden cambiarse por "decreto". Por ello los "expertos internacionales", desde Harvard a Goldman Sachs, y buena parte de los "intelectuales criollos", ignorando el llamado de Schumpeter [7] a ampliar la "visión de los supuestos sociológicos e históricos de los problemas estrictamente económicos", así como las lecciones de la historia, en aras del culto a lo nuevo, o a lo mal llamado postmoderno (novelería frecuente e inconscientemente asimilada a reformas del mercado), no percibieron que la receta del "pensamiento único" de nuevo no tenía nada.

Desde los años cincuenta las teorías del desarrollo abandonaron el etapismo, cuando la realidad —que es el mejor criterio de verdad— había demostrado la imposibilidad de imitar la ruta de los países llamados ricos, porque justamente estos procesos habían modificado las relaciones de fuerza que los habían hecho posibles. Asimismo, porque las estructuras que viabilizaron el crecimiento de los países del norte occidental se habían constituido a lo largo de décadas de ajuste, de resistencias y de compromisos, que no podían desarrollarse en países con estructuras diferentes en solo unos meses, aunque mediara la sacrosanta intensificación de flujos financieros.

Asimismo, Marx mostró que ni la entonces Prusia ni Francia tomaron en su desarrollo capitalista la ruta de la pionera Inglaterra: a diferencia de las textileras inglesas, cuyo crecimiento se apoyó en el ahorro acumulado, Prusia y Francia se montaron sobre las industrias químicas y siderúrgicas, las cuales exigían aportes considerables de capital, lo que conllevó la movilización de la banca y del Estado, es decir, los préstamos y la intervención estatal [8].

Creció entonces el papel del crédito y se constituyeron las empresas anónimas. El capital financiero desplegó sus alas, y su vuelo hasta nuestros días lo ha convertido en poder dominante de la economía mundial. La concentración y centralización del capital que se operaba en la esfera bancaria se canalizó hacia inversiones en la industria, al mismo tiempo

[7] Schumpeter, Joseph A. *10 grandes economistas. De Marx a Keynes.* Madrid, Alianza Editorial, 1971.
[8] Que no "inventó" Keynes ni la revolución batllista, sino que es intrínseca a la naturaleza misma del Estado. La diferencia coyuntural concierne a su orientación, que no es "errática", como algunos la han calificado, sino que responde a la correlación de fuerzas vigente.

que los industriales monopolistas compraban acciones de los grandes bancos. Ello consumó el "matrimonio" entre el capital industrial y el capital financiero, ensanchando los espacios para la exportación de capital, en especial bajo la modalidad de paquete tecnológico-financiero. Las nuevas áreas de producción propiciaron el cambio en las formas de acumulación y profundizaron la tendencia a la concentración, que desde el *Manifiesto Comunista* Marx y Engels identificaron como una de las contradicciones esenciales del capitalismo, y que desde las tres últimas décadas del siglo pasado convirtió a los monopolios en base de la economía mundial.

Los niveles de concentración en nuestros tiempos, favorecida ésta por el monopolio de las innovaciones tecnológicas, se expresan desde la conversión del pulpero de barrio en "pieza arqueológica" para dar paso a los supermercados, centros comerciales y ahora *mall* e *hyper*, hasta las fusiones entre las grandes transnacionales que conocemos día a día, pasando por la moda de las llamadas "alianzas estratégicas", que en nuestros países pobres no pasan de un "entréguese a ver si agarra algo". Y es que la transformación de las fuerzas productivas arrastra, inexorablemente, el cambio en la organización social.

Frente a esta realidad, la "soledad teórica" [9] y el mecanismo de evasión intelectual han tomado, más frecuentemente de lo tolerable, el camino del eclecticismo, que es mera yuxtaposición incoherente. Desde el decenio de los ochenta son pocas las voces y las plumas que han insistido en que la diversidad en las tradiciones, en las instituciones y en la correlación de fuerzas políticas y sociales, condiciona la diferencia en los resultados que pueden esperarse en las mismas condiciones. Por ello se confundió crecimiento y democracia y se pretendió pronosticar el desarrollo de una nación solo con base en indicadores macroeconómicos; por ello hoy, hasta sus mismos impulsores se impresionan con los costos sociales de sus "recetas".

Al iniciarse los años noventa nadie podía negar que el mundo capitalista "desarrollado" vivía una depresión, no porque funcionase peor que en "Los Años Dorados" sino porque sus operaciones estaban —y están— fuera de control. Nadie sabía —ni sabe— cómo enfrentarse a las fluctuaciones caprichosas de la economía mundial, de las bolsas internacionales, ni nadie tenía —ni tiene[10]— instrumentos para actuar sobre ellas. La herramienta principal que se había empleado en "Los Años Dorados", la acción política coordinada nacional e internacionalmente (por medio de organismos reguladores), ya no funcionaba [11].

Mercado, apertura, exportaciones, movilidad laboral, privatización, instantaneidad, comercio, "ineficiencia" estatal: todos valores que se abrieron paso [12] por medio de un poderoso dispositivo educativo y mediático. Y hoy, gobiernos y "expertos", ayer fascinados por sus "certezas", se preguntan por las virtudes perdidas de los controles y de las fronteras, tanto las nacionales como las que existían entre lo público y lo privado.

Y también hoy se exacerba nuevamente la preocupación por una crisis mundial. La palabra crisis refiere a un momento de transición, de cambio, y hoy apunta a un tope espectacular de la producción, resultado de las políticas de austeridad que han restringido la demanda solvente. Veamos algunos aspectos de este proceso.

1. Las innovaciones tecnológicas, en las que Engels confiaba para liberar al hombre del duro trabajo muscular, lejos de estos ideales y en virtud de su monopolio, han conducido a que más allá de la explotación de la fuerza de trabajo, conozcamos de su exclusión. Y si no tenemos empleo, no tenemos ingresos y no podemos comprar. Estas condiciones ya no son exclusivas del Tercer Mundo: los países antes llamados desarrollados conocen de tasas inéditas de desempleo y con ello, del galope de la pobreza. Por eso se habla de una "tercermundización" del otrora Primer Mundo.

Desde la década de los setenta, economistas franceses [13] nos ofrecieron la imagen de la "espiral infernal" que ya Engels [14] había esbozado: el aumento del desempleo constriñe la demanda y ésta a su vez la producción, lo que aumenta el desempleo, y así sucesivamente, en una espiral que se estrecha cada día más y solo puede quebrarse políticamente.

En otras palabras, el desempleo, la pérdida de poder adquisitivo, comprime la demanda, y nadie produce para coleccionar sino para vender [15], por lo que la reducción de la demanda solvente induce al decrecimiento de la producción. De aquí que se hable de "crisis de sobreproducción", expresión que refiere a la parálisis de la capacidad de producción instalada en un mundo enfermo de una demanda decreciente; o sea, "sobreproducción" es un eufemismo que busca encubrir la inequidad en la distribución, la subalimentación de un tercio de la población mundial, la insatisfacción de la demanda social *no* solvente.

2. La consigna "exportar es progresar" llevó a descuidar los mercados internos para embarcarse en programas económicos centrados en las exportaciones de materias primas, alimentos y productos industriales

[9] Expresión acuñada por Agustín Cueva. Cf. "Reflexiones sobre el desarrollo contemporáneo de los estudios latinoamericanos en México", en *Balance y perspectivas de los estudios latinoamericanos*. México D. F., UNAM, 1985.

[10] Cf. "The Wall Street Journal of America", reproducción semanal en *La Nación* (San José), 6. X. 1998.

[11] Hobsbawm, *op. cit.*

[12] Proceso que en Costa Rica tuvo como banderas las consignas: "exportar es progresar", "la empresa privada produce libertad", entre otras.

[13] Paul Boccara, Philippe Herzog, Anicet Le Pors y Claude Quin. *Changer l'économie. Trois clefs et un calendrier*. Paris, Editions Sociales, 1977.

[14] Engels, F. "Del socialismo utópico al socialismo científico", en *Obras escogidas*. Moscú, Editorial Progreso, 1971, tomo II.

[15] Ya Marx nos enseñó que el valor de una mercancía solo cristaliza en el mercado, es decir, con su cambio.

poco competitivos, sobre todo en condiciones de decrecimiento de la demanda solvente. Resultado: la pérdida de la autosuficiencia alimentaria con la consiguiente dependencia acrecentada de los inestables mercados internacionales. En Costa Rica ya comemos, los que todavía podemos pagarlo, un "gallo pinto" importado (en 1998 se importó más de la mitad del arroz y también los frijoles), condimentado con sal mexicana, lo que tiene quebrados a los salineros del Golfo de Nicoya.

Y desde hace más de un siglo Engels [16] nos ofreció elementos para prevenir los posibles resultados de estos procesos:

> ...la gran industria, lanzándose por el mundo entero en carrera desenfrenada, a la conquista de nuevos consumidores, reduce en su propia casa el consumo de las masas a un mínimo de hambre y mina con ello su propio mercado interior.

Hoy, la obsesión por las exportaciones a ultranza (indicador de subordinación y copia compulsiva) ha impedido constatar que los países a los que buscamos imitar tienen mercados internos dinámicos y destinan a la exportación una débil proporción de su producción. En los EE. UU., el comercio exterior representa el 12% del PNB, es decir, en ese país es el consumidor nacional el que sostiene el crecimiento económico. En la Unión Europea, el 90% de los ingresos estatales proviene de su propio consumo [17]. En Costa Rica, las exportaciones de bienes y servicios (no totales) representaron, en 1997, el 47,1% del PNB (31,2% del PIB).

La compulsión por hacer igual que los otros para no ser excluidos —sin importar si otros lo son—, se traduce en el discurso que en Costa Rica y en otras latitudes llama a la reconversión productiva, a la reforma del Estado (léase remate del patrimonio nacional, privatización), para insertarse en un desdibujado mercado mundial que se pretende globalizado, lo que equivale a llamar a la subordinación.

La profundización forzada de la dependencia amplía el espacio en el que se manifiesta el "efecto dominó", central en el pensamiento positivista y orientador de la política exterior de los EE. UU. [18]. En efecto, desde 1949, cuando George Kenan, entonces embajador de ese país en Moscú, elaboró la Teoría de la Contención, las relaciones internacionales estimuladas en el mundo capitalista tomaron dos cauces entrelazados: dominó y enlace. El primero se basa en la consideración de que en el "tablero del mundo", cada avance de las fichas adversarias conlleva el riesgo de un avance en cadena; de aquí el segundo, que obliga a que cualquier tipo de negociación con los adversarios tome en cuenta su posición total en el tablero. El temor a los efectos en cadena llevó ayer a la participación decidida y a la derrota de los EE. UU. en la Guerra en Vietnam, y más recientemente al "auxilio financiero repetido", como en el caso de México para evitar el denominado "efecto tequila", y en la actualidad para contrarrestar el "sifón" del sudeste asiático o, pensando en Brasil, el "efecto samba".

La asimilación de las naciones a fichas no considera sus dinámicas internas, sus contradicciones, la voluntad de las personas. Las naciones son fichas que se mueven en el tablero mundial a voluntad del capital; de aquí su desconcierto, como en el presente, cuando las "fichas" no pueden ser movidas a voluntad.

Sin embargo, en la actualidad hasta los "gurús" de la macroeconomía parecen están aprendiendo de la realidad. Recientemente Paul Krugman, del Instituto Tecnológico de Massachusetts, con humor expresó:

> Supongamos que ustedes compran un ejemplar del manual de economía internacional de los más vendidos en el mundo. ¿Qué les enseñaría [este manual] sobre la manera de enfrentar la pérdida de confianza que hoy muestran los inversionistas internacionales? Pues bien, casi nada. Y créanme, porque soy coautor de ese manual [19].

Y es que —como hemos señalado— en la actualidad nadie sabe cómo enfrentarse a las fluctuaciones caprichosas de la economía mundial, de las bolsas internacionales, ni nadie tiene instrumentos para actuar sobre ellas; por eso desde setiembre pasado se han multiplicado las voces "neoliberales" que (re)claman por la intervención estatal.

3. ¿Y qué ha provocado este cambio de vientos? La crisis financiera actual, que es solamente un aspecto espectacular del (des)orden mundial que vivimos.

El dos de julio de 1997 el mundo financiero empezó a temblar. La moneda tailandesa —baht— se desplomó, arrastrando a las monedas vecinas: el ringgit malayo, el peso filipino, la rupia indonesia y el dólar de Singapur, con la consiguiente caída de las principales bolsas orientales. El efecto dominó hacía honor al contexto en que tiene validez. Cuando le tocó el turno a Corea del Sur la crisis dejó de ser asiática para convertirse en mundial, dado el compromiso y el nivel de inversiones de bancos japoneses y europeos en este último país, a los que Corea les advirtió, en diciembre pasado, que no podría pagar sus deudas, las cuales superan los doscientos mil millones de dólares. Y es que "si te debo doscientos mil pesos: me tienes, pero si te debo doscientos mil millones: ¡te tengo!".

Los gobiernos de estos países tocaron a la puerta del superestado llamado FMI y comenzó el auxilio superestatal (pagado por los contribuyentes) a las antes paradigmáticas economías asiáticas: 17.000 mi-

---

16 Engels, *op. cit.*

17 Halimi, *op. cit.*

18 Cf. Wing-Ching, Isabel. "Capitalismo y política imperial", en *La crisis centroamericana*. San José, EDUCA, 1984.

19 Samuelson, Robert J. "We're all in the same boat, with no one steering", en *International Herald Tribune* (New York), 14. X. 1998.

llones a Tailandia, 43.000 a Indonesia, 57.000 a Corea del Sur, ...y Honduras requiere apenas dos mil millones para aliviar la angustia de casi dos millones de personas. Esta situación llevó al senador republicano de Carolina del Norte, Lauch Faircloth, a afirmar que

> ...la era de las operaciones internacionales de salvamento financiero repetido pone fin al funcionamiento de los mercados en el dominio financiero [20].

En otras palabras, la autorregulación del mercado ha muerto. ¡Viva la intervención estatal!

El contagio de los trastornos financieros es producto de la espiral infernal, pues si baja la demanda disminuyen las exportaciones en las que se había confiado para fomentar el crecimiento económico; de la deuda colosal acumulada por los países en desarrollo, cuya moratoria compromete los estados financieros y la liquidez de los grandes bancos internacionales; de la concentración de la riqueza, que enlaza los mercados bursátiles en el ámbito mundial, por lo que la devaluación en un país afecta las negociaciones en todas las bolsas.

La ayuda financiera y masiva contra la volatilización de las economías del sudeste asiático, vía FMI, intentó evitar el contagio del sistema bancario del G7, en especial de Japón, lo que no han podido lograr aún, por lo que se incrementa la demanda de auxilio estatal.

En octubre pasado, el Gobierno japonés decidió destinar 500.000 millones de dólares (250 reconstrucciones de Honduras) para nacionalizar algunos de los grandes bancos de ese país. Frente a la quiebra de grandes instituciones financieras, el mercado y sus sacerdotes han celebrado el regreso de la intervención estatal que apenas hace seis meses todavía satanizaban.

En la actualidad, en México se debate en torno a la necesidad de renacionalizar bancos; en Chile, además del corte de la respiración que vive la derecha pinochetista, el pueblo chileno vive cortes de electricidad porque las empresas privadas que hoy controlan este servicio no son capaces de responder a la demanda creciente de la población. Y en Costa Rica, en una ilusoria concertación, se habla de privatizar. Seguimos copiando, y hasta en diferido.

El temor al efecto del contagio ha llevado a otorgarle a Brasil una ayuda por 41.000 millones de dólares a cambio de un ajuste drástico que profundizará su triste título de "país de la mayor inequidad", no solo de América Latina sino de todo el mundo, como lo expresó recientemente su Conferencia Nacional de Obispos, identificando cuatro campos prohibitivos para la mayoría de la población: el acceso a la tierra; el acceso a la educación, la cultura y la información; el acceso al mercado laboral y a un ingreso; y el acceso a la salud, la seguridad social y la vivienda digna.

Y el presidente Cardoso cerró su reciente campaña de reelección con la consigna: "Sí a la globalización, no a la marginalización". Tragi-ironías de la vida: a mitad del decenio de los setenta, el hoy Presidente de Brasil y entonces sociólogo, bautizó los efectos de las inversiones directas extranjeras en el sudeste asiático como "crecimiento pervertido" [21]; en esa perspectiva, y a la luz de la experiencia, hoy diríamos que el "modelo occidental" que impulsa en su país "pervierte" el presente y el futuro de su pueblo, puesto que estos préstamos no son redituables socialmente y aumentan la ya enorme deuda de su país, hipotecando su futuro.

4. Para atender el llamado de auxilio de las economías de mercado, el Estado ya no cuenta con muchos recursos ni instrumentos, los que justamente ofrendó en el altar neoliberal. Por un lado, los procesos de privatización le han cercenado el patrimonio, disminuyendo sus rentas y sin obtener beneficio alguno. Tal el caso reciente de Brasil, en donde se efectuó la mayor privatización latinoamericana en comunicación. Telebras fue vendida en 22.000 millones de dólares, y a la semana siguiente, por efectos de la crisis financiera mundial, se le "volatilizaron" 25.000 millones. Se quedó sin el santo y sin la limosna, y serán los brasileños los que pagarán la factura.

Por otro lado, la disminución de los ingresos debido al movimiento permanente de los capitales alrededor del planeta, facilita la evasión fiscal. La economía subterránea de las grandes empresas escapa a todo impuesto y el espacio cibernético borra la identidad de los vendedores y los compradores, con iguales resultados para las arcas del Estado.

Luego, como solo se puede tasar lo visible, se aumentan los impuestos a los salarios y a las ventas tradicionales; o sea, la exoneración que disfrutan las nuevas modalidades de circulación de capitales y de venta de mercancías en el espacio cibernético también se carga a la cuenta de los trabajadores y de sus familias. Con lo que disminuye aún más su poder adquisitivo y con ello aumenta la constricción de la demanda, que es causa de las cínicamente llamadas "crisis de sobreproducción", y de sus "parientas", las crisis de liquidez. ■

---

[20] Citado por Warde, Ibrahim. "Les remèdes absurdes du FMI", en *Le Monde Diplomatique* (París), febrero de 1999.

[21] Cardoso, Fernando Henrique. "Au-delà du 'modèle' occidental", en *Le Monde Diplomatique* (París), junio de 1975.

RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACION BIBLICA LATINOAMERICANA

RIBLA Nº 1: Lectura popular de la Biblia en América Latina
RIBLA Nº 2: Violencia, poder y opresión
RIBLA Nº 3: La opción por los pobres como criterio de interpretación
RIBLA Nº 4: Reconstruyendo la historia
RIBLA Nº 5-6: Perdónanos nuestras deudas
RIBLA Nº 7: Apocalíptica: esperanza de los pobres
RIBLA Nº 8: Militarismo y defensa del pueblo
RIBLA Nº 9: Opresión y liberación
RIBLA Nº 10: Misericordia quiero, no sacrificios
RIBLA Nº 11: Biblia: 500 años ¿Conquista o evangelización?
RIBLA Nº 12: Biblia: 500 años ¿Conquista o inclusión?
RIBLA Nº 13: Espiritualidad de la resistencia
RIBLA Nº 14: Vida cotidiana: resistencia y esperanza
RIBLA Nº 15: Por manos de mujer
RIBLA Nº 16: Urge la solidaridad
RIBLA Nº 17: La tradición del discípulo amado: cuarto evangelio y cartas de Juan
RIBLA Nº 18: Goel: solidaridad y redención
RIBLA Nº 19: Mundo negro y lectura bíblica
RIBLA Nº 20: Pablo de Tarso, militante de la fe
RIBLA Nº 21: Toda la creación gime...
RIBLA Nº 22: Cristianismos originarios (30-70 d. C.)
RIBLA Nº 23: Pentateuco
RIBLA Nº 24: Por una tierra sin lágrimas. Redimensionando nuestra utopía
RIBLA Nº 25: ¡Pero nosotras decimos!
RIBLA Nº 26: La palabra se hizo india
RIBLA Nº 27: El Evangelio de Mateo
RIBLA Nº 28: Hermenéutica y exégesis a propósito de la carta a Filemón

CONTAMOS CON EXISTENCIA DE TODOS LOS NUMEROS PUBLICADOS

Pedidos a:
DISTRIBUCIONES DEI, Ltda.
Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070
Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 253-1541

COSTO DE LA SUSCRIPCION (tres números al año, correo aéreo incluido)
AMERICA LATINA: US$ 24 • OTROS PAISES: US$ 36 • COSTA RICA: ¢ 3.450

DEPARTAMENTO ECUMENICO DE INVESTIGACIONES

EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico
de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070 Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 253-1541

Princeton Theological Seminary Libraries
1 1012 01449 3474

FOR USE IN LIBRARY ONLY

PERIODICALS

For use in Library only